A (re)invenção dos direitos humanos

Joaquín Herrera Flores

Doutor em Direito. Diretor do Máster Oficial e do Programa de Doutorado
"Derechos Humanos y Desarrollo" da Universidad Pablo de Olavide (Sevilha - Espanha)

A (re)invenção dos direitos humanos

Equipe de tradução

Carlos Roberto Diogo Garcia
Antonio Henrique Graciano Suxberger
Jefferson Aparecido Dias

Florianópolis
2009

Sumário

CAPÍTULO 3

CAPÍTULO 4

Nota do tradutor

O problema da linguagem, no pensamento de Joaquín Herrera Flores, assume destaque fundamental. Como adverte o *maestro*, e nesse ponto convém prestigiar a forma original de sua expressão, "[…] la fuerza de nombrar a las cosas puede modificar la manera de verlas".

Assumindo o risco que a advertência menciona, tomamos com orgulho – e um não mascarado receio – a tarefa de traduzir para o português a obra de Joaquín Herrera Flores. As opções levadas a efeito ao longo do livro procuraram, na medida do possível, guardar respeito à dicção original do texto espanhol. A expectativa da equipe de tradução é de que a versão que ora chega ao público lusófono não tenha se convertido em uma *traição* do original, mas apenas uma *versão* da obra espanhola.

O livro "La reinvención de los derechos humanos", consoante o pensamento de seu autor, foi editado na Espanha segundo o regime de *creative commons* de propriedade autoral, isto é, é permitido copiar, distribuir e comunicar publicamente a obra em espanhol. Trazido ao público num esforço do incipiente Instituto de Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento – IDHID e da Fundação Boiteux, a presente obra serve como primeira abordagem às temáticas que envolvem a teoria crítica dos direitos humanos apregoada por Herrera Flores.

A equipe de tradução coloca-se à disposição do leitor – por meio do correio eletrônico <diamanteetico@gmail.com> – e desde logo agradece as críticas que certamente terão lugar no texto, na esperança de que, a exemplo da própria temática dos direitos humanos, possamos juntos realizar uma obra melhor.

Prefácio

Se os direitos humanos constituem o principal desafio para o século XXI, como afirma Joaquín Herrera Flores, a proposta maior desta inspiradora obra é compartilhar das inquietudes e das complexidades do processo de reinvenção dos direitos humanos em uma ordem contemporânea aberta, diversa e plural.

O que são direitos humanos? Por que e para que direitos? É a partir deste mergulho reflexivo, que o autor enfrenta estas questões iniciais, defendendo os direitos humanos como processos institucionais e sociais que possibilitam a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana.

Sob esta perspectiva, são lançadas as bases para uma nova cultura dos direitos humanos, capaz de compreendê-los em sua dinâmica, em sua complexidade, em sua natureza híbrida e impura, mediante uma teoria realista e crítica. Nesta visão importa o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade, no marco de uma concepção material e concreta de dignidade.

Em repúdio a um universalismo abstrato, que tem no mínimo ético um ponto de partida e não de chegada, o livro sustenta que "ao universalismo a que se chegar", celebra o universalismo de chegada, de confluência, fruto de processos conflitivos, discursivos, de confronto e de diálogo. Emerge, assim, o universalismo pluralista e não etnocêntrico, de contrastes, de mesclas, de entrecruzamentos.

É na composição de um "diamante ético" multifacetado que os direitos humanos são revisitados como marco pedagógico e de

ação. Na voz das distintas e diversas lutas pela dignidade humana, com a força catalisadora de reunir múltiplos componentes, os direitos humanos surgem como tema plural, híbrido e impuro, sob as marcas de práticas interculturais.

A todo tempo a obra comunga de uma mesma crença: os direitos humanos como racionalidade de resistência, a traduzir processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana. Como belamente observa o autor, os direitos humanos afirmam "a luta do ser humano para ver cumpridos seus desejos e necessidades nos contextos vitais em que está situado".

A teoria crítica dos direitos humanos demanda uma nova perspectiva, contextualizada em práticas sociais emancipatórias, sendo os direitos vistos como "resultados provisórios de lutas sociais por dignidade".

Daí a percepção questionadora do autor: "Cabe indiferença ao contexto que vivemos no início do século XXI"?

Para a Organização Mundial de Saúde, a pobreza é a principal *causa mortis* do mundo na atualidade. Dissemina sua influência destrutiva desde os primeiros estágios da vida humana, do momento da concepção ao momento da morte"[1]. As assimetrias globais revelam que a renda dos 1% mais ricos supera a renda dos 57% mais pobres na esfera mundial[2] e que os 15% mais ricos concentram 85% da renda mundial, enquanto que 85% mais pobres concentram 15% da renda mundial.

Se os direitos humanos não são um dado, mas um construído, enfatiza-se que as violações a estes direitos também o são. Isto é, as

1 A respeito ver FARMER, Paul. **Pathologies of Power**. Berkeley : University of California Press, 2003, p.50. De acordo com dados do relatório Sinais Vitais, do Worldwatch Institute (2003), a desigualdade de renda se reflete nos indicadores de saúde: a mortalidade infantil nos países pobres é 13 vezes maior que nos países ricos; a mortalidade materna é 150 vezes maior nos países de menor desenvolvimento com relação aos países industrializados. A falta de água limpa e saneamento básico mata 1,7 milhão de pessoas por ano (90% crianças), ao passo que 1,6 milhão de pessoas morrem de doenças decorrentes da utilização de combustíveis fósseis para aquecimento e preparo de alimentos. O relatório ainda atenta para o fato de que a quase totalidade dos conflitos armados se concentrar no mundo em desenvolvimento, que produziu 86% de refugiados na última década.

2 A respeito, consultar **Human Development Report 2002.** UNDP. New York/Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 19.

exclusões, as discriminações, as desigualdades, as intolerâncias e as injustiças são um construído histórico, a ser urgentemente desconstruído. Há que se assumir o risco de romper com a cultura da "naturalização" da desigualdade e da exclusão social, que, enquanto construídos históricos, não compõem de forma inexorável o destino da humanidade. Há que se enfrentar essas amarras, mutiladoras do protagonismo, da cidadania e da dignidade de seres humanos.

A ética dos direitos humanos é a ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de apropriar-se e desenvolver as potencialidades humanas de forma livre, autônoma e plena. É a ética orientada pela afirmação da dignidade e pela prevenção ao sofrimento humano. Daí a importância do brilho convidativo do "diamante ético" dos direitos humanos como marco pedagógico e de ação, como pretende o autor.

Esta extraordinária obra "Reinvenção dos Direitos Humanos" soma-se ao precioso legado oferecido por Joaquín Herrera Flores à causa dos direitos humanos, sob a coragem e ousadia de uma perspectiva crítica e emancipatória. Uma vez mais, Joaquín confirma o seu firme compromisso de vida e de absoluta entrega a este diamante ético contemporâneo, na pulsão dos direitos humanos. O autor, referência internacional da teoria crítica dos direitos humanos, traduz neste livro seu brilhantismo, sua sensibilidade e sua alta competência acadêmica, somadas à coerência e à integridade de sua obstinada luta por direitos, por justiça e por dignidade.

Tive o privilégio de conhecer Joaquín no Congresso Internacional de Direito, Justiça Social e Desenvolvimento, em Florianópolis, em 2002. Integramos um mesmo painel dedicado ao "Pensamento Crítico e Ética dos Direitos Humanos". Desde então, encantaram-me e impressionaram-me profundamente suas reflexões e questionamentos sobre os direitos humanos e o desafio de sua constante reinvenção. É uma dádiva tê-lo ao longo destes anos como um especial amigo e interlocutor, parceiro em tantos projetos, artigos e pesquisas acadêmicas.

Vislumbra Hannah Arendt a vida como um milagre, o ser humano como, ao mesmo tempo, um início e um iniciador, acenando que é possível modificar pacientemente o deserto com as

faculdades da paixão e do agir. Afinal, se "*all human must die; each is born to begin*"[3].

Nesta obra o diamante ético dos direitos humanos irradia luz e inspiração, entoando o mantra dos direitos humanos: o princípio da esperança, da ação emancipatória e da capacidade criativa e transformadora de realidades.

São Paulo, 1.º de julho de 2008.

Flávia Piovesan

Professora doutora em Direito Constitucional e Direitos Humanos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professora de Direitos Humanos dos Programas de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e da Universidade Pablo de Olavide (Sevilha, Espanha); visiting fellow do Human Rights Program da Harvard Law School (1995 e 2000), visiting fellow do Centre for Brazilian Studies da University of Oxford (2005), visiting fellow do Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law (Heidelberg – 2007 e 2008), membro do CLADEM (Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher), membro do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana e membro da SUR – Human Rights University Network.

[3] ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago : The University of Chicago Press, 1998. Ver ainda da mesma autora **Men in Dark Times**. New York : Harcourt Brace & Company, 1995.

Introdução

As frases são minhas.
As verdades são tuas.

(Zeca Baleiro, "Baladas do Asfalto & Outros Blues")

Os direitos humanos constituem o principal desafio para a humanidade nos primórdios do século XXI. Entretanto, os limites impostos ao longo da história pelas propostas do liberalismo político e econômico exigem uma reformulação geral que os aproximem da problemática pela qual passamos hoje em dia. A globalização da racionalidade capitalista supõe a generalização de uma ideologia baseada no individualismo, competitividade e exploração. Essa constatação nos obriga a todos que estamos comprometidos com uma visão crítica e emancipadora dos direitos humanos a contrapor outro tipo de racionalidade mais atenta aos desejos e às necessidades humanas que às expectativas de benefício imediato do capital. Os direitos humanos podem se converter em uma pauta jurídica, ética e social que sirva de guia para a construção dessa nova racionalidade. Mas, para tanto, devemos libertá-los da jaula de ferro na qual foram encerrados pela ideologia de mercado e sua legitimação jurídica formalista e abstrata.

Apesar da enorme importância das normas que buscam garantir a efetividade dos direitos no âmbito internacional, os direitos não podem reduzir-se às normas. Tal redução supõe, em primeiro lugar, uma falsa concepção da natureza do jurídico e, em segundo lugar, uma tautologia lógica de graves consequências sociais, econômicas, culturais e políticas. O direito, nacional ou internacional, não é mais

que uma técnica procedimental que estabelece formas para ter acesso aos bens por parte da sociedade. É óbvio que essas formas não são neutras nem assépticas. Os sistemas de valores dominantes e os processos de divisão do fazer humano (que colocam indivíduos e grupos em situações de desigualdade em relação a tais acessos) impõem "condições" às normas jurídicas, sacralizando ou deslegitimando as posições que uns e outros ocupam nos sistemas sociais. O direito não é, consequentemente, uma técnica neutra que funciona por si mesma. Tampouco é o único instrumento ou meio que pode ser utilizado para a legitimação ou transformação das relações sociais dominantes. O "direito" dos direitos humanos é, portanto, um meio – uma técnica –, entre muitos outros, na hora de garantir o resultado das lutas e interesses sociais e, como tal, não pode se afastar das ideologias e das expectativas dos que controlam seu funcionamento tanto no âmbito nacional como no âmbito internacional. Certamente, cabe um uso alternativo do jurídico que o interprete ou o aplique em função dos interesses e expectativas das maiorias sociais. Contudo, tal uso dever ser impulsionado tanto de baixo – desde os movimentos sociais, Ong´s, sindicatos – como de cima – como os partidos políticos. Então, são as ações sociais "de baixo" as que podem nos situar no caminho para a emancipação em relação aos valores e aos processos de divisão do fazer humano hegemônico. O direito não vai surgir, nem funcionar, por si só. As normas jurídicas poderão cumprir uma função mais em concordância com o "que ocorre em nossas realidades" se as colocarmos em funcionamento – a partir de cima, mas sobretudo a partir de baixo –, assumindo desde o princípio uma perspectiva contextual e crítica, quer dizer, emancipadora.

Nesse sentido, devemos deixar de recitar a cantilena jurídico/formal que nos repete várias vezes que os direitos humanos coincidem com as normas internacionais que os regulam. Os direitos humanos são o objeto que as normas internacionais de "direitos humanos" pretendem regular. Logicamente, os direitos humanos estão, portanto, fora do âmbito do direito internacional. Se não fosse assim, cairíamos em uma tautologia perversa: se os direitos humanos se confundem com as normas internacionais de direitos humanos, o direito internacional dos direitos humanos não seria mais que o direito internacional do direito internacional. Isso não é um simples

jogo de palavras, pois, se não sabemos distinguir entre os sistemas de garantias e aquilo que deve ser garantido, o objeto das normas jurídicas internacionais desaparece e a única coisa que parece existir são essas mesmas normas. Se tal perspectiva se generaliza, tais normas podem ser submetidas a análises lógico/formais cada vez mais sistemáticas, mas, ao mesmo tempo, cada vez mais abstraídas dos contextos e das finalidades que, em teoria, deveriam assumir. Aí se baseia, por um lado, a razão do surgimento de especialistas em direito internacional que constroem um jargão somente compreensível por eles mesmos; e, por outro lado, o desencanto e, inclusive, o menosprezo por tais normas que manifestam os movimentos e grupos sociais que lutam pela dignidade.

Neste livro, pretendemos fugir dessa dupla armadilha. Para tanto, tentaremos propor uma nova perspectiva dos direitos como processos institucionais e sociais que possibilitem a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana. O que torna universais os direitos não se baseia em seu mero reconhecimento jurídico, nem na adaptação de uma ideologia determinada que os entenda como ideais abstratos além dos contextos sociais, econômicos e culturais nos quais surgem e para os quais devem servir de pauta crítica. A universalidade dos direitos somente pode ser definida em função da seguinte variável: o fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ação que permita a todos e a todas criar as condições que garantam de um modo igualitário o acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que a vida seja digna de ser vivida.

Por essa razão, os direitos humanos não são categorias prévias à ação política ou às práticas econômicas. A luta pela dignidade humana é a razão e a consequência da luta pela democracia e pela justiça. Não estamos diante de privilégios, meras declarações de boas intenções ou postulados metafísicos que exponham uma definição da natureza humana isolada das situações vitais. Pelo contrário, os direitos humanos constituem a afirmação da luta do ser humano para ver cumpridos seus desejos e necessidades nos contextos vitais em que está situado.

A perseverança dos povos indígenas por salvaguardar suas tradições e cosmovisões; a constância do movimento feminista pelo

reconhecimento de suas propostas diferenciadas; as lutas desiguais travadas cotidianamente pelas comunidades campesinas contra as grandes corporações transnacionais agroalimentícias; ou, finalmente, o trabalho de denúncia do descumprimento de direitos sociais dos trabalhadores por parte das grandes multinacionais que se está levando a cabo graças ao esforço e à habilidade do movimento sindical global, são todas elas práticas sociais que batalham por realizar socialmente essa definição de direitos como abertura de espaços de luta que permitam nos aproximar de nossa particular forma de construir a dignidade.

A luta pelo direito e pelos direitos humanos no mundo contemporâneo passa necessariamente por sua redefinição teórica. As três décadas de implantação do neoliberalismo em nossos países enfraqueceram qualquer posição ingênua acerca da efetividade imediata dos textos e das práticas dos organismos internacionais que se dedicam à "gestão" dos direitos humanos no mundo inteiro. A redefinição "neoclássica" de Bretton Woods, a proliferação de Planos de (des)Ajuste Estruturais, o profundo abismo que separa ainda mais os países enriquecidos pelas políticas colonialistas dos países empobrecidos por causa de sua condição de subordinação estratégica, o pagamento de uma "inominável" – por não ser quantificável – dívida externa, a perda de soberanias nacionais em favor de poderes privados e corporativos de tanta envergadura que nem mesmo a ficção científica pôde prever, a reorganização da produção em nível global, com toda sucessão de desregulamentações, privatizações e desafios às organizações sindicais e de classe, são fenômenos, entre muitos outros, que desequilibram os conceitos que tradicionalmente serviram para compreender a radicalidade da ideia de direito e de direitos humanos.

Clássica e tradicionalmente considerados como parte da essência humana, os direitos humanos são reduzidos, por um lado, à mera retórica conservadora – ou evangelizadora – que serve mais para justificar o injustificável que para resolver os problemas concretos da humanidade. Por outro lado, são concebidos como uma proposta utópica dirigida a vingar os povos das maldades de ditadores e golpistas absolutamente funcionais ao novo totalitarismo do mercado absoluto e onisciente. O que ocorre com os direitos

sociais, econômicos e culturais? O que dizer dos direitos coletivos dos povos indígenas? O que fazer com tantos anúncios de igualdade formal, quando a realidade mostra, por exemplo, a mulher ainda numa posição social inferior à do homem no âmbito trabalhista e no acesso às decisões institucionais? Como encarar a partir dos direitos humanos (entendidos tradicionalmente como parte de uma essência humana que os ostenta pelo mero fato de existir) as terríveis realidades de fome, miséria, exploração, marginalização em que vivem mais de 80% da humanidade?

Para nós, é urgente mudar de perspectiva. Os conceitos e as definições tradicionais já não nos servem. Por isso, nosso livro se estrutura em torno da seguinte premissa teórica: falar de direitos humanos é falar da "abertura de processos de luta pela dignidade humana".

Desse modo, começaremos abordando a complexidade dos direitos humanos. Isso exige, em primeiro lugar, não cair na "armadilha dos direitos". Quando começamos a falar de direitos humanos destacando o conceito de "direitos", corremos o risco de "nos esquecer" dos conflitos e lutas que conduziram à existência de um determinado sistema de garantias dos resultados das lutas sociais e não a outro diferente. Falamos de direitos e parece que tal reconhecimento jurídico já solucionou todo o problema que envolve as situações de desigualdade ou de injustiça que as normas devem regular. Somente devemos nos preocupar com as garantias judiciais dos direitos, desprezando absolutamente que, atrás de todo edifício jurídico, se escondem sistemas de valores e processos de divisão do fazer humano que privilegiam uns grupos e subordinam outros.

Se, contudo, em lugar dos direitos, partirmos da assunção de compromissos e deveres que surgem das lutas pela dignidade, os conflitos e as práticas sociais sempre estarão presentes em nossa análise, pois é a partir de nossa inserção em tais conflitos que vamos assumir compromissos e deveres com os demais, como o objetivo de conseguir um acesso igualitário aos bens necessários para uma vida digna. Por essa razão, nossa teoria crítica dos direitos humanos trabalha com a categoria de deveres autoimpostos nas lutas sociais pela dignidade, e não de direitos abstratos nem de deveres passivos que nos são impostos a partir de fora de nossas lutas e compromissos.

Essa complexidade do conceito de "direitos humanos" nos conduz, em segundo lugar, à formulação de uma metodologia relacional para entendê-los, ou seja, a uma forma de compreensão e dotação de sentido aos direitos que reivindiquem a impureza de seus conteúdos, ou, o que é o mesmo, suas estreitas relações com as expectativas e interesses dos grupos sociais interessados em sua formulação e em sua colocação em prática. Não poderemos entender a força emancipadora dos direitos – e muito menos explicá-los a quem não compartilha a visão ocidental do mundo – se não somos capazes de introduzir em seu conceito e em sua prática a pluralidade e a diversidade de formas de abordar as lutas pela dignidade. É o único caminho para construir uma aproximação intercultural que possibilite que todas e cada uma das percepções da dignidade que habitam nosso mundo possam "fazer valer" em condições de igualdade suas concepções acerca do que deve ser uma vida digna de ser vivida.

Sendo assim, e em terceiro lugar, entraremos no difícil caminho de definição dos direitos como processos de luta para, a seguir, propor um esquema pedagógico que nos habilite a compreender sua complexidade e culminar com a proposta de um critério axiológico que nos separe de toda afirmação absolutista baseada no aforismo "tudo vale igual". Esperamos que esta obra nos sirva para construir uma alternativa viável aos obstáculos que o modelo de relações baseado no capital impõem "universalmente" a todas as formas de vida de nosso universo.

Como cantava o autor brasileiro Zeca Baleiro, nós, os intelectuais e artistas, colocamos as frases para as práticas sociais. A verdade – tal e como se deduz dos versos do cantor brasileiro – se encontra nos contextos e nas lutas. Trabalhemos para que os direitos humanos sirvam para acrescentar um pouco mais de verdade neste mundo tão injusto e desigual.

Capítulo 1

De que falamos quando tratamos de direitos humanos: os direitos humanos como processo

1. Vivemos em um novo contexto

Como dissemos, os direitos humanos se converteram no desafio do século XXI[4]. Um desafio que é ao mesmo tempo teórico e prático. Ninguém pode negar o gigantesco esforço internacional realizado para se formular juridicamente uma base mínima de direitos que alcance todos os indivíduos e formas de vida que compõem a ideia abstrata de humanidade.

Basta citar textos internacionais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos[5], o Pacto Internacional sobre direitos sociais[6] e o Pacto Internacional sobre direitos civis[7], para que tenhamos uma boa prova do que dizemos. Desde 1948 até nossos dias, assistimos cotidianamente a esse trabalho levado a cabo pela comunidade internacional para que os seres humanos possam controlar seus destinos.

Entretanto, e como veremos de novo mais à frente (Capítulo 3), o contexto em que surgiram os textos acima citados (1948 e 1966) é bem diferente do que temos hoje em dia (2007). A Declaração e os

---

4 HERRERA FLORES, Joaquín. **Los Derechos Humanos como productos culturales -** crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

5 DECLARACIÓN Universal de los Derechos humanos. Dispoível em: <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>. Acesso em: 20/05/2007. N.T. Versão em português disponível em: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/por.htm>. Acesso em: 27/10/2008.

6 PACTO Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_cescr_sp.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

7 PACTO Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

Pactos se situavam no contexto da Guerra Fria[8] entre dois grandes sistemas de relações sociais que se enfrentavam para conseguir a hegemonia mundial; e, da mesma maneira, tais textos surgiram numa época em que, junto aos tímidos e controlados processos de descolonização, colocavam-se em prática políticas públicas decididamente interventoras sobre as consequências mais perversas da aplicação do mercado à sociedade. Naqueles tempos, proliferavam as empresas públicas, as negociações estatais entre sindicatos e governos a respeito das condições de trabalho nas empresas e, obviamente, uma produção legislativa tendente a reconhecer cada vez mais direitos à cidadania dos países, sobretudo, mais desenvolvidos. Ademais, os textos citados tiveram de conviver com o final dos processos descolonizadores e o progressivo surgimento de novas nacionalidades e novos atores internacionais[9].

Atualmente, estamos diante de um novo contexto social, econômico, político e cultural que, para fixar uma data de início, se desenvolve politicamente a partir da queda do Muro de Berlim e do anúncio do "fim da história" por parte dos autoproclamados vencedores da Guerra Fria[10]. Neste novo contexto, vê-se uma paralisação das medidas interventoras por parte do Estado em relação às atividades econômicas. Se a quatro décadas o Estado controlava as consequências do mercado (poluição, destruição do patrimônio histórico-artístico, etc.) aplicando medidas interventoras, na atualidade é o mercado que impõe as regras aos Estados por meio de instituições globais como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e, sobretudo, a Organização Mundial do Comércio.

De um modo sutil, mas contínuo, assistimos durante as últimas décadas à substituição dos direitos obtidos (garantias jurídicas para acesso a determinados bens, como o emprego ou as formas de contra-

---

8 LA GUERRA fria. Disponível em: <http://www.historiasiglo20.org/GF/index.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

9 Neste link é possível consultar textos que contextualizam histórica e socialmente os processos de descolonização de que falamos: LA DESCOLONIZACIÓN. Disponível em: <http://www.historiasiglo20.org/enlaces/descolonizacion.htm>. Acesso em: 20/07/2007.

10 Ver a análise literária que realiza o escritor latino-americano Eduardo Galeano a respeito do proclamado "fim da história". LA TEORÍA del fin de la Historia: el desprecio como destino. Disponível em: <http://patriagrande.net/uruguay/eduardo.galeano/ser.como.ellos/la.teoria.del.fin.de.la.historia.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

tação trabalhista) por aquilo que agora se denominam "liberdades" (entre as quais, se destaca a liberdade de trabalhar, que, como tal, não exige políticas públicas de intervenção). Em definitivo, entramos num contexto em que a extensão e a generalização do mercado – que se proclama falaciosamente como "livre"[11] – fazem com que os direitos comecem a ser considerados como "custos sociais" das empresas, que devem suprimi-los em nome da competitividade.

Toda essa nova problemática faz com que grande parte da literatura relacionada com os direitos (desde sua etapa de "internacionalização" com a Carta de São Francisco de 1945, até os últimos relatórios do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD[12]) exija "uma teoria" que dê atenção especial aos contextos concretos em que vivemos e "uma prática" – educativa e social – de acordo com o presente que estamos atravessando.

A deterioração do meio ambiente, as injustiças propiciadas por um comércio e por um consumo indiscriminado e desigual, a continuidade de uma cultura de violência e guerras, a realidade das relações transculturais e das deficiências em matéria de saúde e de convivência individual e social que sofrem quatro quintos da humanidade obrigam-nos a pensar e, consequentemente, a apresentar os direitos desde uma perspectiva nova, integradora, crítica e contextualizada em práticas sociais emancipadoras.

Nosso compromisso, na qualidade de pessoas que refletem sobre — e se comprometem com — os direitos humanos, reside em "colocar frases" às práticas sociais de indivíduos e grupos que lutam cotidianamente para que esses "fatos" que ocorrem nos contextos concretos e materiais em que vivemos possam ser transformados em outros mais justos, equilibrados e igualitários. Por isso, a verdade é posta por aqueles que lutam pelos direitos. A nós compete o papel de colocar as frases. E esse é o único modo de ir complementando a teoria com a prática e com as dinâmicas sociais: chave do critério de verdade de toda reflexão intelectual.

---

[11] Leiam-se as reflexões sobre esta questão realizadas por Noam Chomsky em: PASIÓN por los mercados libres: exportando los valores nortamericanos através de la nueva Organización Mundial de Comercio. Disponível em: <http://personales.alumno.upv.es/~pausalvi/Noam_Chomsky/Pasion.html>. Acesso em: 26/05/2007.

[12] PROGRAMA de las Naciones Unidas para el desarrollo. Disponível em: <http://www.undp.org/spanish/>. Acesso em: 20/05/2007.

2. O que são e o que significam os direitos humanos? Estamos diante de direitos conquistados de uma vez por todas ou diante de práticas para acesso aos bens?

Nesta matéria, como em qualquer outra, é muito importante saber distinguir entre o que o fenômeno que estudamos "é" e o que tal fenômeno "significa". Quer dizer, diferenciar o "quê" (o que são os direitos) do "por quê" e do "para quê" (o que os direitos significam). Em outros termos, distinguir o plano da realidade do que convencionalmente costumamos chamar "direitos humanos" e o plano das razões que justificam sua existência e dos fins que pretendemos conseguir com eles e através deles.

Como veremos, a perspectiva tradicional e hegemônica dos direitos confunde os planos da realidade e das razões na mesma Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. O Preâmbulo da Declaração diz, primeiramente, que os direitos humanos devem ser entendidos como um ideal a conseguir. Concretamente, diz que estamos perante o "*ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efectivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição*"[13]. Temos os direitos como algo que nos impulsiona à criação de direitos, com o objetivo de outorgar-lhes um reconhecimento e uma aplicação universal (ou seja, o que os direitos significam para tal perspectiva tradicional).

[13] Deixemos de lado, no momento, a última frase deste texto, pois uma Declaração que se apresenta como Universal aceita desde o primeiro momento a realidade do colonialismo: tanto entre os povos dos Estados Membros como entre os dos territórios colocados sob sua jurisdição. E isso em um momento que já se começava a falar de processos de descolonização. O colonialismo foi e segue sendo uma das maiores violações à ideia de direitos humanos, pois coloca uns, os colonizadores, no papel de superiores e civilizados e outros, os colonizados, no papel de inferiores e bárbaros. N.T.: Versão em português disponível em: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/por.htm>. Acesso em: 16/10/2008.

Poucos parágrafos depois, nos famosíssimos artigos 1.º e 2.º da Declaração, já não se fala de um "ideal a conquistar", mas de uma realidade já alcançada: artigo 1.º - *todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade*. E, no artigo 2, se diz: *todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação*. Os direitos, portanto, são algo que já temos pelo fato de sermos seres humanos absolutamente à margem de qualquer condição ou característica social.

Prestemos atenção, pois isso é muito importante para nossos objetivos de construir uma teoria nova sobre esta matéria. Para a reflexão teórica dominante, os direitos "são" os direitos; quer dizer, os direitos humanos se satisfazem tendo direitos. Os direitos, então, não seriam mais que uma plataforma para se obter mais direitos. Nessa perspectiva tradicional, a ideia do "quê" são os direitos se reduz à extensão e à generalização *dos direitos*. A ideia que inunda todo o discurso tradicional reside na seguinte fórmula: o conteúdo básico dos direitos é o "direito a ter direitos". Quantos direitos! E os bens que tais direitos devem garantir? E as condições materiais para exigi-los ou colocá-los em prática? E as lutas sociais que devem ser colocadas em prática para poder garantir um acesso mais justo a uma vida digna?

Estamos diante de uma lógica bastante simplista que, contudo, tem consequências muito importantes, pois conduz a uma concepção *"a priori"* dos direitos humanos. Se estamos atentos, essa lógica nos faz pensar que temos os direitos mesmo antes de ter as capacidades e as condições adequadas para poder exercê-los. Desse modo, as pessoas que lutam por eles acabam desencantadas, pois, apesar de nos dizerem que *temos* direitos, a imensa maioria da população mundial não pode exercê-los por falta de condições materiais para isso.

Queremos sair desse círculo vicioso em que nos encerra o aparente "simplismo" da teoria tradicional que começa falando dos direitos e termina falando dos direitos. Será porque não há nada "além" dos direitos? Serve muito ter cada vez mais e mais direitos se não sabemos por que surgem e para que são formulados?

3. Particularizando por meio de três níveis de trabalho

3.1 Primeiro nível – O "o quê" dos direitos

Do ponto de vista de uma "nova teoria", as coisas não são tão "aparentemente" simples. Os direitos humanos, mais que direitos "propriamente ditos", *são* processos; ou seja, o resultado sempre provisório das lutas que os seres humanos colocam em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida. Como vimos, os direitos humanos não devem confundir-se com os direitos positivados no âmbito nacional ou internacional. Uma constituição ou um tratado internacional não criam direitos humanos. Admitir que o direito cria direito significa cair na falácia do positivismo mais retrógrado que não sai de seu próprio círculo vicioso. Daí que, para nós, o problema não é de como um direito se transforma em direito humano, mas sim como um "direito humano" consegue se transformar em direito, ou seja, como consegue obter a garantia jurídica para sua melhor implantação e efetividade. Os direitos humanos são uma convenção cultural que utilizamos para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto seu reconhecimento positivado como outra forma de reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é, ao mesmo tempo, exterior e interior a tais normas. Exterior, pois as constituições e tratados "reconhecem" – evidentemente não de um modo neutro nem apolítico – os resultados das lutas sociais que se dão fora do direito, com o objetivo de conseguir um acesso igualitário e não hierarquizado *"a priori"* aos bens necessários para se viver. Interior, porque essas normas podem dotar tais resultados de certos níveis de garantias para reforçar o seu cumprimento (certamente não de um modo neutro nem à margem das relações de forças que constituem o campo político).

Por isso, nós não começamos pelos "direitos", mas sim pelos "bens" exigíveis para se viver com dignidade: expressão, convicção religiosa, educação, moradia, trabalho, meio ambiente, cidadania, alimentação sadia, tempo para o lazer e formação, patrimônio histórico-artístico, etc. Prestemos muita atenção, estamos diante de bens que satisfazem necessidades, e não de um modo *"a priori"* perante direitos. Os direitos virão depois das lutas pelo acesso aos bens. Al-

gumas vezes essas lutas poderão se apoiar em sistemas de garantias já formalizados (e aí a luta jurídica se une à luta social de um modo importante[14]), mas, outras vezes, as lutas não poderão se apoiar em uma norma e se situar em planos de "alegalidade" (veja-se o caso das práticas sociais para acolher, proteger e promover as migrações no contexto europeu[15]). As normas jurídicas resultantes nos servirão para garantir – como dissemos, de um modo não neutro – um determinado acesso a tais bens. Daí sua importância. Porém, daí também seu caráter instrumental e seu apego aos interesses e às expectativas de quem ostenta a hegemonia na sociedade de que se trate.

Assim, quando falamos de direitos humanos, falamos de dinâmicas sociais que *tendem* a construir condições materiais e imateriais necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direito (os quais, se temos a suficiente correlação de forças parlamentares, veremos garantidos em normas jurídicas). Quer dizer, ao lutar por ter acesso aos bens, os atores e atrizes sociais que se comprometem com os direitos humanos colocam em funcionamento práticas sociais dirigidas a nos dotar, todas e todos, de meios e instrumentos –políticos, sociais, econômicos, culturais ou jurídicos – que nos possibilitem construir as condições materiais e imateriais necessárias para poder viver.

3.2 Segundo nível – O "por quê" dos direitos

Portanto, uma vez estabelecido o "quê" são os direitos humanos – esses processos dirigidos à obtenção de bens materiais e imateriais –, temos de nos perguntar o "por quê" de todas essas lutas, ou, em outros termos, as razões pelas quais construímos essa convenção que chamamos de "direitos humanos".

A teoria tradicional se detém no "quê" são os direitos. Para os que a defendem, fala-se de algo já alcançado que não tem por que ser objeto de maior investigação, nem, é claro, de contextualização histórica, social, cultural ou política. Como vimos, o preâmbulo e os

---

14 PRÉSENTATION de Juristes-Solidarités. Disponível em: <http://www.agirledroit.org/fr/presentejuristes.php>. Acesso em: 25/05/2007.

15 INDYMEDIA Estrecho. Disponível em: <http://madiaq.indymedia.org/>. Acesso em: 25/05/2007.

dois primeiros artigos da Declaração Universal de 1948 nos dizem que: todos temos os direitos reconhecidos nesta Declaração. Contudo, para nós, é muito importante ampliar a análise e trabalhar no "por quê" de todos esses processos. Essa questão já não concerne ao que são os direitos, mas sim ao seu "significado".

"Por que" lutamos pelos direitos?

Nossa resposta tem bases bem concretas. Promovemos processos de direitos humanos, primeiro, porque necessitamos ter acesso aos bens exigíveis para viver e, segundo, porque eles não caem do céu, nem vão correr pelos rios de mel de algum paraíso terrestre. O acesso aos bens, sempre e em todo momento, insere-se num processo mais amplo que faz com que uns tenham mais facilidade para obtê-los e que a outros seja mais difícil ou, até mesmo, impossível de obter.

Falamos, por conseguinte, dos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano. Segundo a "posição" que ocupemos em tais marcos de divisão do fazer humano, teremos uma maior ou uma menor facilidade para ter acesso à educação, à moradia, à saúde, à expressão, ao meio ambiente, etc. Ocupam a mesma posição nos referidos sistemas de divisão do fazer humano os habitantes da Noruega e os que nasceram na Somália? Algo ocorre para que isso não seja assim.

Começamos a lutar pelos direitos, *porque* consideramos injustos e desiguais tais processos de divisão do fazer humano. Para tanto, todas e todos precisamos dispor de condições materiais – e imateriais – concretas que permitam o acesso aos bens necessários para a existência.

3.3 Terceiro nível – O "para quê" dos direitos

Se afirmamos que os direitos "são" processos de luta pelo acesso aos bens *porque* vivemos imersos em processos hierárquicos e desiguais que facilitam ou impedem sua obtenção, a pergunta é: quais são os objetivos de tais lutas e dinâmicas sociais? Entramos no *para quê* dos direitos. Lutamos pela obtenção dos bens única e exclusivamente para sobreviver sejam quais forem as condições dessa sobrevivência? Ou, então, lutamos pela criação de condições materiais concretas que nos permitam uma satisfação "digna" dos mesmos?

Estamos, assim, delineando a direção que deveriam tomar essas lutas para acesso aos bens: a mera sobrevivência ou a dignidade. Quer dizer, estamos marcando os fins que *buscaremos* na hora de levar adiante tais práticas sociais. Como se pode ver, acrescentamos um novo elemento em nossa primeira aproximação aos direitos, ao qual chamaremos de "dignidade humana".

Desse modo, os direitos humanos seriam os resultados sempre provisórios da lutas sociais pela dignidade. Entenda-se por dignidade não o simples acesso aos bens, mas que tal acesso seja igualitário e não esteja hierarquizado *"a priori"* por processos de divisão do fazer que coloquem alguns, na hora de ter acesso aos bens, em posições privilegiadas, e outros em situação de opressão e subordinação. Mas, cuidado! Falar de dignidade humana não implica fazê-lo a partir de um conceito ideal ou abstrato. A dignidade é um fim material. Trata-se de um objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja "digna" de ser vivida.

Nosso objetivo não é rechaçar de plano o conjunto de boas intenções dos que lutam pelos direitos seguindo as pautas da teoria jurídica tradicional. Como veremos mais adiante, a luta jurídica é muito importante para uma efetiva implementação dos direitos. Nada se encontra mais distante de nossos propósitos que o desprezo às lutas jurídicas. O que rechaçamos são as pretensões intelectuais que se apresentam como "neutras" em relação às condições reais nas quais as pessoas vivem. Se não temos em conta em nossas análises tais condições materiais, os direitos aparecem como "ideais abstratos" universais que emanaram de algum céu estrelado que paira transcendentalmente sobre nós. Impõe-se, com isso, *uma só forma* de entendê-los e levá-los à prática: a forma e a prática dominantes que vão se eternizando anos após anos apesar do aumento das desigualdades e injustiças denunciadas tanto pelas Nações Unidas (www.undp.org/spanish) como pelas ONG's (www.hrw.org, www.es.amnesty.org e www.greenpeeace.org/espana) e pelos movimentos sociais (www.forumsocialmundial.org.br/index.php). Parece que nos é dito que, se a teoria (tradicional) é questionada pelos fatos sociais concretos (pelo sofrimento humano), então, "pior para os fatos".

Se existe um fenômeno que resiste à suposta "neutralidade" científica, são os direitos humanos, sobretudo para uma teoria como

a nossa, que se compromete a refletir intelectualmente e a propor dinâmicas sociais de luta contra os processos hegemônicos de divisão do fazer humano. Que neutralidade podemos defender se nosso objetivo é *empoderar* e fortalecer as pessoas e os grupos que sofrem essas violações, dotando-os de meios e instrumentos necessários para que, plural e diferenciadamente, possam lutar pela dignidade? Por isso nossa insistência para que uma visão atual dos direitos humanos parta de novas bases teóricas e induza a práticas renovadas nas lutas "universais" pela dignidade.

Assim, esquematicamente, estas seriam as bases da teoria que propomos:

1 – Devemos começar reconhecendo que nascemos e vivemos com a necessidade de satisfazer conjuntos culturalmente determinados de bens materiais e imateriais. Segundo o entorno de relações nas quais vivamos, serão os bens a que tentaremos ter acesso. Mas em primeiro lugar não são os direitos, são os *bens*.

2 – Num segundo momento, deve-se ter em conta que temos de satisfazer nossas necessidades *imersos* em sistemas de valores e processos que impõem um acesso restringido, desigual e hierarquizado aos bens. Esse fato materializa-se ao longo da história por meio de marcos hegemônicos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano.

3 – A história de grupos marginalizados e oprimidos por esses processos de divisão do fazer humano é a história do esforço para levar adiante práticas e dinâmicas sociais de luta contra esses mesmos grupos. Daí corresponder a nós pôr as frases dos direitos, mas admitir que a verdade deles reside em lutas raramente recompensadas com o êxito.

4 – O objetivo fundamental de tais lutas não é outro que poder *viver com dignidade*, o que, em termos materiais, significa generalizar processos igualitários (e não hierarquizados *"a priori"*) de acesso aos bens materiais e imateriais que conformam o valor da "dignidade humana".

5 – E, por fim – se temos o poder político e legislativo necessários –, estabelecer sistemas de garantias (econômicas, políticas, sociais e,

> sobretudo, jurídicas) que comprometam as instituições nacionais e internacionais ao cumprimento daquilo conquistado por essas lutas pela dignidade de todas e de todos.

Como se vê, para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos não é o direito a ter direitos (círculo fechado que não cumpriu com seus objetivos desde que se "declarou" há quase seis décadas). Para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos será o conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados, se é que temos o poder necessário para isso, deverão ser garantidos por normas jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade.

Vejamos como resultaria revisada "criticamente" a famosa Declaração de Direitos Humanos de 1948:

> Preâmbulo: "…reconhecendo que os direitos humanos não constituem um 'ideal abstrato' que, como todo horizonte, se afasta a medida que nos aproximamos, proclamamos que tais direitos são o conjunto de processos que os indivíduos e os grupos humanos põem em marcha cotidianamente para ter acesso aos bens exigíveis para uma vida digna de ser vivida"
>
> Artigo 1º. – Todos os seres humanos devem ter os instrumentos, meios e condições necessárias, a fim de que possam pôr em prática "processos de luta pela dignidade humana".
>
> Artigo 2º. – A dignidade humana é um fim perseguido pelos direitos humanos. A dignidade consiste na obtenção de um acesso igualitário aos bens, tanto materiais como imateriais, que se consegue no constante processo de humanização do ser humano.
>
> Artigo 3º. – Para conseguir o anterior, os seres humanos em luta para abrir processos de dignidade devem ter suficiente poder individual e coletivo para exigir das instituições legislativas, internacionais e nacionais, um sistema de garantias (políticas, sociais, econômicas e jurídicas) que lhes permitam gozar do resultado de suas lutas. Para tal efeito, declaram-se como garantias mínimas as que se relatam a seguir...

Como atividade pedagógica, comparemos o prólogo e os dois primeiros artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e a nova redação que propomos, tendo sempre presente que, como qualquer produção cultural, os direitos humanos devem ser entendidos e colocados em prática em seus contextos históricos concretos[16].

[16] Observemos três sítios de internet com o objetivo de complementar este primeiro texto com dois exemplos de lutas pelos direitos humanos: o dos povos indígenas e o das mulheres. A questão a responder seria a seguinte: temos os direitos ou é necessário lutar para consegui-los? Vejamos em primeiro lugar dois sítios que tratam sobre os direitos dos povos indígenas: a) RESISTENCIA indígena y filosofía gandhiana: entre autónomia e independência. Disponível em: <http://www.sipaz.org/documentos/ghandi/burguete_esp.htm>. Disponível em: 19/03/2007; b) como resultado dessas lutas dos povos indígenas ver o texto da Declaração universal aprovada em setembro de 2007: DECLARACIÓN de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Disponível em: <http://survival.es/files/ONUDeclaracionPPII.pdf>. Acesso em: 02/10/2007. Do mesmo modo, consultar sobre os direitos das mulheres: LOS ORÍGENES de la lucha mundial por los derechos femeninos. Disponível em: <http://www.cimacnoticias.com/noticias/03mar/s03030408.html>. Acesso em: 19/03/2007.

Capítulo 2

Os direitos humanos em sua complexidade: o voo de Anteu e suas consequências para uma nova cultura dos direitos humanos

Minha principal incumbência não é separar, mas vincular,
o que me interessa principalmente por uma razão metodológica:
filosoficamente, as formas da cultura são híbridas, misturadas,
impuras e chegou o momento, para a análise da cultura,
de voltar a vincular a análise às suas realidades.

(Edward Said, *Cultura y imperialismo*)

A objetividade sempre atua contra o oprimido.

(F. Fanon, *Los condenados de la tierra*)

Ao melhor falta convicção,
mas o pior está repleto de uma paixão intensa.

(W. B. Yeats, *The second coming*)

1. Os direitos humanos em sua complexidade

Os direitos humanos são um tema de alta complexidade. Analisemos em sete pontos essa frase tão contundente.

1.1 A complexidade cultural

Nos direitos humanos dá-se uma confluência estreita entre elementos ideológicos (que se apresentam como “universais”) e premissas culturais (que têm a ver com os entornos de relações “particulares” em que as pessoas vivem).

Como veremos ao longo do texto, partimos de uma afirmação muito importante para começar a compreender os direitos humanos a partir de sua complexidade: os direitos humanos, como tal, *surgiram no Ocidente* como resposta às reações sociais e filosóficas que pressupunham a consciência da expansão global de um novo modo de relação social baseada na constante acumulação de capital. Recorde-se da polêmica sobre o Novo Mundo no século XVI e os esforços de Francisco de Vitoria por estender abstratamente o que se denomina o *ius commercii*: ou seja, o direito de se estabelecer comercialmente nas terras conquistadas[17].

Desde o século XVI até nossos dias, a questão acerca da nova natureza que assumia a "condição humana" – dotada abstratamente de direitos – no marco de um novo contexto de relações foi um tema recorrente. Tais polêmicas confluíram no século XX à categorização do humano sob o conceito "aparentemente" universal de *direitos humanos*, que foram concretamente formulados pela primeira vez, sob essa denominação, na Declaração Universal de "Direitos Humanos" de 1948 (anteriormente se falava dos direitos do "homem" e do "cidadão").

Vistos os desastres a que conduziram o desacordo das grandes potências na distribuição dos lucros da pilhagem colonial, os processos de descolonização e de independência nacional dos antigos países subjugados aos caprichos das metrópoles e situada nos primeiros momentos do que se denominou durante quarenta anos como "guerra fria", a Declaração *Universal* constitui, ainda hoje, um marco muito importante na luta pelo processo de humanização da humanidade. Porém, não podemos ocultar que seus fundamentos ideológicos e filosóficos – quer dizer, culturais – são puramente ocidentais. Essa constatação não retira nem um pouco a importância do texto, mas nos ajuda a colocá-lo em seu contexto concreto, o qual, em momentos posteriores, pode nos servir para explicar algumas das dificuldades que encontramos para sua implementação prática. Não podemos analisar os direitos humanos de fora de seus contextos ocidentais. Entretanto, também não devemos esquecer sua enorme capacidade de gerar esperanças na luta contra as injustiças e explorações que

[17] MATTELART, A. Historia de la utopía planetaria. De La ciudad profética a la sociedad global. Barcelona: Paidós, 2000.

sofre grande parte da humanidade. São essas lutas que, na realidade, permitem que tal conceito se "universalize" como base ética e jurídica de toda prática social voltada a criar e garantir instrumentos úteis na hora de poder ascender aos bens materiais e imateriais exigíveis para se viver com dignidade.

Desse modo, um conceito que surgiu em um contexto particular (Ocidente) difundiu-se por todo o globo como se fosse o mínimo ético necessário para se lutar pela dignidade. É fácil ver a complexidade dos direitos, pois em grande quantidade de ocasiões tentam se impor em face de concepções culturais que nem sequer têm em sua bagagem linguística o conceito de direito (como é o caso de inumeráveis cosmovisões de povos e nações indígenas). Isso gera graves conflitos de interpretação em relação aos direitos humanos que se deve saber *gerir* sem imposições nem colonialismos[18].

1.2 A complexidade empírica

Em segundo lugar, essa complexidade se agrava quando vemos que o fundamento que justifica a "universalidade" dos direitos se sustenta em um pretendido conjunto de *premissas empíricas*: os seres humanos *têm* todos os direitos reconhecidos nos textos internacionais pelo mero fato de *haver nascido*. Os direitos se apresentam como um *fato* que já existe, dado de uma vez por todas. Ademais, é algo que *temos* todos e todas sem tomar em consideração nossas circunstâncias particulares. Isso pode ser visto como algo positivo, pois "parece" generalizar o que se afirma na Declaração "Universal". É como se nos dissessem que todos têm os instrumentos e meios para construir seu palácio de cristal. Duas perguntas surgem imediatamente quando partimos da complexidade do conceito: por que, então, nem todos podemos construí-lo? E, inclusive, não haverá povos em que os habitantes não desejaram o palácio de cristal prometido pelos direitos,

18 Consulte-se sobre esta matéria e sua incidência nas cosmovisões e nas lutas dos povos indígenas de América Latina o texto de BÁRCENAS, Francisco López. Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su reconstrucción in BERRAONDO, M. (ed.) Pueblos indígenas y derechos humanos. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006, p. 423 e seguintes. Do mesmo autor, vejam-se algumas reflexões jornalísticas em: LOS NUEVOS conquistadores. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/18/index.php?section=opinion&article=023a1pol>. Acesso em: 26/05/2007.

senão uma pequena tenda no meio do deserto situada ao lado de uma fonte de água potável? As coisas não são tão fáceis. Tentemos explicar de modo mais detalhado.

Por mais que uma norma (seja o código de trânsito, sejam os textos internacionais de direitos humanos) diga que "temos" os direitos, de pronto nos deparamos com a realidade, com os fatos concretos que vivemos, e o resultado definitivo pode ser bem diferente para uns e outros. Tudo dependerá da *situação que cada um ocupe* nos processos que facilitam ou dificultam o acesso aos bens materiais e imateriais exigíveis em cada contexto cultural para se alcançar a dignidade. Isso porque a linguagem dos direitos é sempre uma linguagem "normativa" (nunca descritiva). O direito nunca afirma o que é. Sua lógica é de natureza deôntica, quer dizer, de "dever ser". De fato, quando nos diz que "somos" iguais perante a lei, o que em realidade está dizendo é que "devemos" ser iguais perante a lei. A igualdade não é um fato já dado de antemão. É algo que se tem de construir, utilizando para isso todo tipo de intervenções sociais e públicas. Portanto, quando utilizamos a linguagem dos direitos, não partimos do que "temos", mas sim do que *devemos ter*.

Vejamos brevemente o que ocorre com o trabalho no âmbito privado. Apesar do imenso desenvolvimento econômico e social das democracias ocidentais, ainda não se consegue considerar o trabalho doméstico como uma atividade criadora de valor social, mas simplesmente uma "obrigação" familiar que corresponde sobretudo às mulheres (trabalhem fora de casa ou o façam unicamente no interior dos domicílios conjugais, lugares em que a violência machista se manifesta com toda sua brutalidade). Existem direitos no âmbito privado doméstico ou temos de atuar em todos os níveis para que esses direitos existam na prática?

Como se pode ver, as coisas não são tão simples. Não podemos tranquilamente acreditar que, com a existência de uma norma, já temos o acesso aos bens (inclusive se nos referimos à situação dos direitos nos países desenvolvidos econômica e juridicamente). Pode ocorrer que a norma não possa ser aplicada por falta de meios econômicos. Pode ocorrer que não se queira aplicar por falta de vontade política. Ou quiçá ocorra que uma pessoa ou grupo partam de coor-

denadas culturais e sociais que impeçam sua colocação em prática. O que fazer com um instrumento que "temos" se não podemos colocá-lo para funcionar por falta de meios, por falta de políticas públicas ou por razões que apelam a alguma tradição considerada intocável?

1.3 A complexidade jurídica

A esse grau de complexidade devem-se acrescentar algumas necessárias considerações jurídicas, uma vez que os defensores dos "*direitos* humanos" lutam por estender política e judicialmente a convicção de que estamos diante de "normas jurídicas" integralmente exigíveis perante os tribunais. Se isso é assim – e de fato ocorre dessa maneira no caso de *alguns* direitos como os individuais: liberdade de expressão, de informação, de convicção religiosa, etc. –, devemos nos deter um momento para saber um pouco mais acerca do que é uma norma jurídica. Talvez isso nos explique as razões pelas quais os direitos individuais (civis e políticos) são imediatamente aplicáveis e os direitos sociais, econômicos e culturais são princípios para "orientar" as políticas econômicas.

Ainda que pareça algo redundante, toda norma – seja jurídica, seja moral – tem, com dissemos, uma natureza "normativa". Pode parecer um jogo de palavras, mas não é assim. Como afirmamos no item 2, as normas, sejam da espécie que forem, nunca *descrevem* fatos. Uma norma nunca diz "isto é assim". Isso ocorre em todos os níveis de ordenamento jurídico, incluindo as normas programáticas, que não podem ser levadas diretamente perante os tribunais (por exemplo, artigo 1º da Constituição Espanhola de 1978: A Espanha é um Estado social e democrático de Direito[19]). As normas jurídicas – incluídas as programáticas – sempre postulam um *dever ser*, nunca um ser, pois, se não fosse assim, não seriam normas, mas sim "descrições sociológicas" ou propostas ideológicas dominantes no momento em que se formulam. O relevante deste artigo 1º da Constituição espanhola de 1978 é que se devem dar políticas públicas que vão transformando as bases de uma ordem institucional interventora no econômico em

[19] N. T.: O artigo 1.º da Constituição brasileira traz preceito normativo de teor semelhante: "A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito (…)".

uma ordem que amplie seu âmbito de atuação para aperfeiçoar os mecanismos democráticos a serem utilizados pela cidadania.

Como afirmávamos na Introdução (e ampliaremos no Apêndice do livro), uma norma, e isso tem de ser reconhecido desde o princípio, não é mais que um meio, um instrumento a partir do qual se estabelecem caminhos, procedimentos e tempos para satisfazer, de um modo "normativo", as necessidades e demandas da sociedade. Uma norma nada mais pode fazer por si só, já que sempre depende do conjunto de valores que impera em uma sociedade concreta. Dos sistemas de "valores dominantes" e dos processos de divisão do fazer humano é que surgem as pautas gerais para construir as normas e, assim mesmo, de onde surgem os critérios mais importantes para sua justificação, interpretação ou legitimação perante os cidadãos e cidadãs que estão obrigados a cumpri-las.

A partir de tais sistemas, as necessidades e expectativas humanas se satisfarão de um modo concreto e não de outro. Se tal sistema de valores – e de posições sociais – defende o público como um espaço necessário de intervenção institucional para procurar uma satisfação igualitária de tais necessidades e expectativas, assim serão as normas que os atores que defendem tal sistema buscaram impor (caso dos famosos, mas agora considerados como espécie em extinção, "estados de bem-estar"). Porém, se o sistema de valores que predomina é contrário a tal satisfação igualitária e afirma que a melhor forma de satisfazer as necessidades é se integrando ao marco da competência privada para a acumulação crescente de benefícios (o que agora se denomina neoliberalismo), os atores que tenham o poder e que defendam tal sistema de valores buscarão enfaticamente impor as normas – quer dizer, a forma de satisfazer as necessidades e expectativas humanas – que mais lhes convenham para reproduzi-lo o máximo possível.

Não nos cansamos de repetir: uma norma não descreve nem cria nada *por si só*. As normas estão inseridas em sistemas de valores e em processos sociais de divisão do trabalho humano a partir dos quais se institui uma forma de acesso aos bens e não outra. Estamos diante de meios, de instrumentos que *prescrevem* comportamentos, impõem deveres e compromissos individuais ou coletivos, sempre interpretados a partir de um sistema axiológico e econômico dominante. Por isso, quando falamos de direitos humanos como se tratasse

de um "fato", podemos chegar, inclusive, a confundir os cidadãos e as cidadãs de um determinado entorno político e cultural, pois pode ser que *creiam* que, com o simples fato de que suas expectativas se converteram em normas, já têm assegurado o acesso aos bens para cujo acesso essas normas *deveriam ser* criadas.

O sistema de valores hegemônico em nossos dias é majoritariamente neoliberal e, por conseguinte, coloca por cima as liberdades funcionais ao mercado e por baixo as políticas públicas de igualdade social, econômica e cultural. Desse modo, a aplicação efetiva das normas reconhecidas nas constituições ou nos diferentes ordenamentos jurídicos não serão aplicadas em benefício de um acesso igualitário aos bens, mas em função dos "valores" que afirmam tal sistema econômico, que tanta influência teve no desmantelamento do que nossa constituição denomina Estado Social.

Daí as sérias dificuldades e obstáculos em que se encontram determinados grupos de pessoas ao buscar as garantias jurídicas necessárias para seu acesso digno aos bens. Podemos visibilizar tal fato na situação das mulheres, mas também no resto de grupos humanos excluídos dos benefícios da modernidade ocidental. Igualmente, podemos nos referir às dificuldades dos sindicatos para impor acordos coletivos de âmbito nacional devido ao predomínio da tendência a negociar empresa por empresa e, quase, trabalhador por trabalhador. O mesmo se pode dizer de outras comunidades, como os povos indígenas ou os grupos de imigrantes, ou de pessoas que cresceram, talvez ao nosso lado, percebendo culturalmente o mundo de maneira distinta de como cresceu um professor de direito ocidental.

Nem todos "temos" por igual os direitos, ou seja, os instrumentos e meios para levar adiante nossas lutas pelo acesso aos bens necessários para afirmar nossa própria dignidade.

Entretanto – e aqui estamos nos aproximando dos *direitos humanos* tal e como nos propomos –, todos os seres humanos *deveriam ter* esses meios e também outros de maior alcance (políticos e econômicos) que os dotassem do suficiente poder na hora de exercer suas práticas sociais em prol da dignidade.

Como se pode ver, a complexidade do conceito de "direitos humanos" é elevada. Como procuramos expor aqui, tal complexidade

aumenta muitos graus quando confundimos, primeiro, o "empírico" (*ter* direitos) com o "normativo" (o que *devemos ter* todos e todas); e, segundo, as boas intenções de entidades e indivíduos (que estão comprometidos com a generalização real e efetiva dos direitos) com as realidades concretas e os obstáculos, sobretudo, políticos, econômicos e culturais que se interpõem entre a declaração humanitária e os resultados concretos que se obtêm.

Como dizíamos no item 2, ao confundir o empírico com o normativo, parece que os direitos estão desde o primeiro momento *conseguidos e incluídos* na vida concreta das pessoas. Todavia, com apenas uma olhada ao nosso redor vemos que isso não ocorre assim. Utilizando unicamente os Relatórios Anuais do prestigiado Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), vemos, muitas vezes espantados, como o abismo entre os países pobres e os países ricos cresce um pouco mais a cada ano[20]. Inclusive, dentro dos países ricos estão se criando bolsões de pobreza e desemprego, ante os quais as teorias econômicas e jurídicas não podem, ou não querem, reagir. E, no entanto, se segue dizendo, talvez com boa vontade, que todos "têm" os mesmos direitos pelo simples fato de ter nascido. Ter nascido onde?

1.4 A complexidade científica

Porém, seja pela própria generalidade de suas premissas, seja pela dispersão de enfoques, grande parte das abordagens teóricas que buscaram compreender a natureza dos direitos resultaram em puras abstrações, em vazias declarações de princípios ou em meras confusões com categorias afins. Qualquer abordagem dos direitos que simplifique ou reduza sua complexidade implica sempre uma deformação de perigosas consequências para os que sofrem a cada dia as injustiças de uma ordem global baseada na desigualdade e na invisibilização das causas profundas de seu empobrecimento. Como defendia o grande filósofo alemão da primeira metade do século XX, Theodor W. Adorno, os conflitos e a desigualdades dão-se a conhecer,

---

20 Consulte-se: LA ONU alerta del incremento "espectacular" de la desigualdad entre países ricos y pobres. Disponível em: <http://www.consumer.es/web/es/solidaridad/2006/11/09/157143.php>. Acesso em: 26/05/2007.

mais que em suas manifestações institucionais, nas cicatrizes e feridas que são a expressão humana das ofensas produzidas. Não podemos ser indiferentes a essas cicatrizes e feridas. Não somos cúmplices de tudo aquilo que nos produz indiferença?

Os fatos, apesar da enormidade de seus efeitos, podem se resumir brevemente. Em primeiro lugar, é necessário destacar o grande esforço que se realiza cotidianamente para generalizar os direitos humanos a todos os que habitam o planeta. Esse dispêndio de energias tem componentes políticos (instituições encarregadas de colocá-los em prática), sociais (entidades que cumprem tanto um papel de denúncia como de propostas de solução), econômicas (daqueles que buscam desenterrar teorias e procedimentos em que os direitos não sejam vistos como "custos", senão como "direitos") e jurídicos (qualquer leigo na matéria ficaria atordoado ao ver o desmedido e grandioso trabalho que fazem todos os que lutam diariamente para que os Estados e as jurisdições nacionais reconheçam que *todos* os direitos são exigíveis perante um tribunal). De fato, aí já estão instituições judiciais importantes, dentre as quais destacaríamos a Corte Interamericana de Direitos Humanos e o seu trabalho para reconhecer as particularidades jurídicas dos direitos indígenas, bem como o Tribunal Penal Internacional, instância de que podemos nos servir para "aspirar" a que os acusados de torturas e genocídios se sentem no banco dos réus. Existe todo um corpo jurídico de normas, convenções e jurisprudência internacional que não se pode jogar pela janela. Custou muito esforço consegui-lo. Por trás dessas lutas pulsam os corações e as ilusões de milhares de militantes de direitos humanos espalhados por todo o mundo. É um elemento positivo para a história da humanidade toda essa "luta" pelos direitos levada a cabo tanto por organismos internacionais como por entidades ou ONG's dedicadas à defesa e à promoção deles.

Entretanto, também devemos ser conscientes de que, ao lado de toda a luta diária em nome dos direitos, nos deparamos com uma série de obstáculos que impedem sua plena implementação. Entre tais obstáculos, destacam-se os seguintes: a concentração do poder econômico, político e cultural nas mãos de organizações públicas e privadas que têm sua sede em países desenvolvidos, representando

unicamente um quinto da população mundial que se beneficia do chamado "desenvolvimento"; a destruição sistemática das conquistas sociais, econômicas, políticas e culturais alcançadas a custo de sangue e que agora estão em risco por culpa das tendências políticas e econômicas dirigidas à desregulamentação trabalhista e social; a situação de abandono em que vivem *bilhões de pessoas* por todo o mundo que não entram nas agendas públicas dos países enriquecidos, etc.

Esses fatos – tanto os positivos como os negativos – nos obrigam a tomar uma posição científica neles baseada: toda pretensão de objetividade e neutralidade no estudo e na prática dos direitos humanos é parte desse olhar indiferente que constitui, nas palavras de Eduardo Galeano, *o mito irresponsável dos privilegiados*, especialmente porque toda análise que se pretende absolutamente neutra e objetiva vem a ser sinônimo de especialização e formalização. Tanto uma como outra nos induzem à passividade. Se tudo está tão bem "formalizado" e é tão coerente, pois que atuem os especialistas! Essas perspectivas tendem a ver o objeto de investigação – em nosso caso, os direitos humanos – como se fosse algo "autônomo" (sem contato com as realidades "reais" nas quais vivemos), "neutro" (são direitos de toda a humanidade e, portanto, em seus fundamentos e conceitos não entram as diferentes e desiguais condições nas quais se vive) e, por último, "conseguido" de uma vez por todas (então, para que lutar por algo que *já se tem*?).

Quando tratamos dos direitos humanos, as coisas não são assim: são as lutas sociais que impulsionam a criação de novas teorias e, inclusive, as normas jurídicas internacionais que vão mudando de rumo; por isso, começamos estas páginas com o texto de Edward W. Said. As formas da cultura, das quais os direitos humanos são uma parte incindível neste início de século, são sempre híbridas, mescladas e impuras. Não há formas culturais puras e neutras, ainda que essa seja a tendência ideológica de grande parte da investigação social. Nossas produções culturais e, em consequência, aquelas com transcendência jurídica e política são ficções culturais que aplicamos ao processo de construção social da realidade. Reconhecer que nossas categorias e instituições se baseiam em ficções culturais não implica degradar sua natureza de instrumentos ou de técnicas adequadas

para levar à prática nossa concepção de sociedade. Ao contrário, é precisamente uma forma de "saber" indagar qual é a sua verdadeira natureza e colocar em evidência que, se foram criadas por seres humanos, podem ser modificadas por estes, se considerarem conveniente e tiverem suficiente poder para tal. O que queremos ressaltar é algo muito importante: todas essas construções estão determinadas pela história e pelo trabalho interpretativo da humanidade. Na raiz etimológica do termo ficção está o verbo "fazer". O perigo não reside em que acreditemos em ficções, mas em que lhes outorguemos uma realidade distinta dos seres humanos que as constroem.

Quando nos introduzimos no estudo dos direitos humanos (tanto de um modo empírico como normativo), estamos entrando em um âmbito de ficções necessárias e de construções sociais, econômicas, políticas e culturais entrelaçadas e complexas. Os direitos humanos, como qualquer produto cultural que manejemos, são produções simbólicas que determinados grupos humanos criam para reagir frente ao entorno de relações em que vivem. Portanto, é uma séria irresponsabilidade fazer análises neutras deles. Com isso, se confunde a falaz pretensão de "neutralidade" com as exigências de seriedade científica. Os direitos humanos, se queremos nos aproximar deles a partir de sua intrínseca complexidade, devem ser entendidos, então, situados em um marco, em um contexto, em um sistema de valores a partir do qual será mais difícil ou mais fácil sua implementação prática. Somente tendo em conta tal realidade é que poderemos investigá-los cientificamente.

1.5 A complexidade filosófica

Por isso, precisamos ser conscientes de que, *em nosso mundo* – apesar da influência da filosofia platônica e sua divisão da realidade em um mundo de essências puras e outro de aparências impuras –, não há espaço para essencialismos de um ou outro tipo. Todo essencialismo, de qualquer classe, é o resultado de uma tendência filosófica, infelizmente muito ampla, de considerar *uma forma de reagir frente ao mundo* sobre qualquer outro modo de perceber e atuar nele. Postular essências consiste, portanto, em sobrepor a uma pluralidade de significados e símbolos – que nós, seres humanos, propomos

para nos entender mutuamente – uma esfera unitária e homogênea de produtos culturais que reduz a complexidade do real ao que se considera ideologicamente como algo absoluto e separado da capacidade humana de criação, interpretação e transformação do mundo. Essa tendência, ao final, resulta em alguma forma de dogmatismo a partir do qual uns – os privilegiados por ele – querem ou pretendem convencer os desfavorecidos de que, ainda que sejam vítimas de uma determinada ordem, isso não é mais que uma aparência ou um momento temporal que acabará culminando por si mesmo na felicidade universal. Em definitivo, o essencialismo dos direitos humanos (os seres humanos já *têm* os direitos) propicia a ignorância e a passividade, ao invés de promover o conhecimento e a ação.

A busca filosófica da essência nos induz a encontrar a "substância" dos fenômenos em algum lugar sagrado ou transcendente. Lugar distante de nossa condição humana, do qual se julgarão – externamente à nossa impura e incerta natureza de "animais culturais" – todos nossos atos. Porém, nós, ao invés de buscar essas transcendências separadas do humano, indagaremos a partir do caráter real e material dos direitos, do que "está" debaixo, do que subjaz, do que suporta todo o edifício dessas lutas mencionadas mais acima. Em outras palavras, investigaremos o fundamento necessário para entendê-los e colocá-los em prática., o qual, segundo nosso ponto de vista, não é outro que o contexto social, econômico, político e cultural no qual se dão tais direitos como produtos culturais que são.

Do mesmo modo que as estrelas não podem ser conhecidas se previamente não conhecermos o que é o espaço (elas estão "situadas" e são uma função do espaço), os camponeses estão situados na terra em suas diferentes formas de apropriação e de produção e, inclusive, em seu amor e respeito pelo território no qual e para o qual vivem. Assim mesmo, os trabalhadores e trabalhadoras industriais estão situados em uma específica forma de produzir que, como veremos mais à frente, influirá decisivamente em suas relações individuais e coletivas. Daí que os direitos humanos não possam ser compreendidos fora dos contextos sociais, econômicos, políticos e territoriais nos quais e para os quais se dão.

Assim, para se conhecer um objeto cultural, como são os direitos humanos, deve-se fugir de todo tipo de metafísica ou ontologia

transcendentes. Ao contrário, é aconselhável uma investigação que destaque os *vínculos* que tal objeto tem com a realidade. Com isso, abandonamos toda pretensão de pureza conceitual e o contaminamos de contextos. "Mundanizamos" o objeto para que a análise não se fixe na contemplação e no controle da autonomia, neutralidade ou coerência interna das regras, senão que se estenda a descobrir e incrementar as relações que tal objeto tem com o mundo híbrido, mesclado e impuro em que vivemos.

Por infelicidade, essa contextualização dos direitos não é algo que predomine nas análises e convenções internacionais a eles dirigidas. O contexto dos direitos não é visível. Cada dia se celebram mais e mais reuniões e se leem mais e mais argumentos que proclamam – formalista, especializada e "essencialisticamente" – o êxito do sistema, seu caráter único e imodificável. Estamos como aquele marinheiro escocês que, depois de haver tomado muitas canecas de cervejas, buscava sua carteira sob a luz do único poste que iluminava a calçada. Nesse momento, aproxima-se outro marinheiro, menos afetado pela mistura de uísque e cerveja, e pergunta o que ele faz ali e o que está procurando. O nosso marinheiro beberrão diz que busca a sua carteira. O outro olha a seu redor e não conseguindo vê-la por lado nenhum lhe diz que ali não há carteira alguma. Isso já sabia o nosso personagem. Ele tinha esquecido sua carteira na mesa da taverna onde alguém já a tinha "encontrado", sem dúvida. O nosso marinheiro, apesar das nuvens etílicas, sabia com toda certeza que sua carteira não estaria ali, mas também sabia que era o *único lugar iluminado* em muitos quilômetros.

Efetivamente, depois de quase três décadas de ofensiva neoliberal e conservadora, seguimos buscando respostas nos lugares onde aqueles que roubaram a nossa carteira colocaram seu poste de luz. Sabendo que ali não vamos encontrar nada, estamos empenhados em olhar unicamente para onde nos indicam, isto é, onde as sombras que se estendem ao redor da nossa forma de conhecer o mundo são muito mais amplas que as luzes que pretensamente iluminam as nossas perguntas. Das "sombras" de uma ordem global não transparente nem submetida a controles democráticos nos governam, e nós seguimos empenhados em olhar para o lugar errado.

1.6 A complexidade política

As perguntas são muitas. Vejamos algumas: dada a situação atual de predomínio global de grandes corporações empenhadas em se apropriar do que é público em seu benefício privado, podemos hoje entender os direitos do mesmo modo como faziam os que redigiram a Declaração de 1948? Podemos nos sentir satisfeitos frente a análises puramente formais e descontextualizadas dos direitos? Se respondermos afirmativamente a tais questões, surgem outras ainda mais preocupantes: estamos buscando no lugar adequado? Chegaremos algum dia a recuperar nossa carteira? Situamo-nos em lugar seguro ou simplesmente cambaleamos como marionetes nas mãos de magníficos e poderosos criadores de opinião?

Recorramos à nossa mitologia para encontrar uma referência que aclare a posição que temos neste mundo de sombras. Em *Depois de Babel*, o grande mestre George Steiner afirmava o seguinte: "em quase todas as línguas e ciclos lendários encontramos um mito do enfrentamento de rivais; duelo, luta corpo a corpo, *confronto de enigmas*, cujo prêmio é a vida do perdedor"[21]. O nosso enigma vem representado por duas figuras, a de Anteu e a de Héracles. Anteu, filho de Posídon (deus do mar) e de Geia (deusa da terra), precursor da enigmática cidade de Tanger, certo de ser o protegido de sua mãe, obrigava todos os viajantes que se aventuravam em seu território a lutar contra ele. Anteu era invulnerável desde que seus pés tocassem a terra, sua mãe. Sentia-se seguro e invencível enquanto mantinha contato com seu mundo de certezas. O gigante enfrentava o mundo sem pensar no enigma que, como afirma Steiner, domina todas as historias lendárias; quer dizer, atuava crendo com absoluta certeza de que nada muda, de que tudo permanece igual a si próprio.

Mas nesse palco aparece a outra figura portadora também de seu próprio enigma; um enigma que assume a mudança e a transformação como formas de luta com todo tipo de certezas e desejos de imutabilidade. Héracles, em seu caminho em direção às maçãs de ouro situadas no desejado Jardim das Hespérides, topa com Anteu. Os dois enigmas se enfrentam: por um lado, o mundo das certezas,

[21] STEINER, G. Lecturas, obsesiones y otros ensayos. Madrid: Alianza, 1990, p. 543.

o mundo daqueles que não creem ou ocultam ideologicamente que as coisas mudem; o mundo dos que dirigem a história a seu gosto, estabelecendo como universal seu modelo de ação e de conhecimento. E, por outro lado, o mundo da astúcia; daquele que sabe que com a sua ação pode transformar até mesmo a vontade dos deuses e pôr em evidência que somos "seres humanos" completos quando somos capazes de levar à prática nossa capacidade humana genérica de transformação das coisas existentes. Héracles conhecia o poder que pode nos outorgar essa convicção e assim atuava. Como era de se esperar, Anteu desafiou o intruso e ambos travaram uma luta. Rapidamente, Héracles percebeu o "enigma" de Anteu. Com um movimento certeiro o levantou por cima de seus ombros, afastou-o da base de certezas sobre a qual radicava todo o seu poder e conseguiu vencê-lo com total facilidade.

Não estar preparado para pensar e, sobretudo, para atuar em um mundo onde as certezas e as seguranças de outrora já morreram, deixa-nos indenes frente aos que, conhecendo a nossa fraqueza, se aproveitam e conseguem seus objetivos. No *voo de Anteu*, é reproduzida simbolicamente a imagem de investigadores e atores sociais que ficam unicamente com a luz que procede de um único foco ideológico e desprezam o amplo mundo de "sombras" que se projeta além do nosso olhar. Essa tendência nos faz sentir seguros em nosso reino particular que consideramos o único, o universal, o imutável. Contudo, somente ao acordarmos desse sonho repleto de ficções – elevadas a dogmas –, ficaremos a mercê daqueles que conhecem bem o contexto no qual nos movemos. Já hão haverá dois enigmas. Habitaremos somente um deles. Moveram a nossa base e cambaleamos de um lado a outro sem saber para onde dirigir nossos olhares. A derrota está assegurada.

Seja para vencer, seja para vender cara a nossa derrota, propomos assumir a tarefa de investigar e pôr em prática os direitos humanos apreendendo toda a sua complexidade política e todo o compromisso que tal atitude política nos exige. Os direitos humanos, como geralmente todo fenômeno jurídico e político, estão permeados por interesses ideológicos e não podem ser entendidos à margem de seu fundo cultural e contextual. No entanto, como acontece quando um fenômeno é reconhecido juridicamente, começa-se a negar seu caráter ideológico,

sua estreita vinculação com interesses concretos, e seu caráter político; em outras palavras, oculta-se seu contexto, universaliza-se a visão hegemônica e, desse modo, são subtraídas dos sujeitos que atuam em função deles a sua capacidade e a sua possibilidade de se transformar e transformar o mundo. Essa tendência é a que permite que o direito possa ser objeto exclusivamente de análises lógico-formais e esteja submetido a desfechos epistemológicos que os separam dos contextos e interesses que necessariamente são subjacentes a ele.

Os direitos humanos devem ser estudados e levados à prática politicamente; primeiro, a partir de um saber crítico que revele as escolhas e os conflitos de interesses que se encontram por trás de todo debate cheio de ideologias e, segundo, inserindo-os nos contextos sociais, culturais e econômicos em que necessariamente nascem, se reproduzem e se transformam. Somente dessa maneira poderemos nos adaptar às situações variáveis e lutar com mais armas que o conjunto de certezas herdado de uma visão do mundo caduca e irreal. *Frente a fatos novos, novas formas de resistência*. Assim, a derrota de Anteu prenunciará a nossa vitória[22].

1.7 A complexidade econômica

No que concerne ao nosso tema, os direitos humanos no século XXI, o enfrentamento entre Héracles e Anteu nos adverte que não devemos desarticular o discurso e a prática dos direitos nas décadas de influência da economia keynesiana e seu correlato político de Estado benfeitor. Desde os anos 70, com as chamadas teorias neocontratuais da justiça, a ordem capitalista tem mudado radicalmente o contexto no qual vivemos. Aqueles já não tão novos "donos do mundo" têm aprendido com aquele pró-cônsul britânico para Oriente Médio que escreveu o seguinte: "nós não governamos o Egito; só governamos seus governantes"[23]. O papel regulador do Estado tem mudado radicalmente. O mesmo ocorre com o trabalho como forma de ação humana criadora de valor social. Nessa "mudança de contexto", o

---

22 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005; e, do mesmo autor, Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del Humanismo Abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

23 Al-Sayid, A.L. Egypt and Cromer, New York : Praeger, p. 68.

trabalho produtivo e todos os valores a ele associados passaram a ser algo secundário em relação à especulação financeira e ao afã predatório de empresas transnacionais que, amparadas pelo princípio liberal, segundo o qual aquilo que não está expressamente proibido está permitido, atuam mundialmente alterando e impedindo qualquer política de redistribuição social da renda. *Estamos diante de outro contexto econômico*. Já não podemos mais nos sentir seguros no universo conceitual de certezas que predominavam nos anos 60 e 70 do século XX. Levantaram-nos do chão e não devemos seguir dando pontapés ao ar. Mas o *voo de Anteu* nos adverte, ainda, de outra coisa. Pensar que o único âmbito de liberdade é o mercado supõe outra ordem de certezas a que devemos e podemos atacar. De "anteus" devemos passar a ocupar o papel de "héracles". O nosso trabalho de denúncia e o nosso ativismo contra as injustiças que cada dia comete a ordem global surgida da reformulação neoliberal de Bretton Woods (o reordenamento da ordem global representada pelas ações integradas das seguintes instituições: Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional e Organização Mundial do Comércio) deve servir de estímulo para que possamos levantar o gigante de seu mundo de certezas e vencê-lo em todas as suas frentes. A luta ideológica, cultural, associativa e, por que não, sindical e política, ainda tem seu campo de ação, como demonstram as reuniões anuais de dezenas de milhares de entidades sociais celebradas no denominado Fórum Social Mundial.

Em seu *Livelihood of Man*, Karl Polanyi defendia que o que constitui a forma ocidental de ver e atuar no mundo, sobretudo a partir do último terço do século XIX, é o processo de separação entre a economia e o restante das instituições sociais. Em outras palavras, a instauração do mercado capitalista como ideologia, racionalidade e fundamento de nossa vida em sociedade. Todas as facetas da existência humana, de comprar um automóvel até fazer amor, foram reduzidas ao misterioso mecanismo oferta-demanda-preço. O mundo da vida tem sofrido um processo de mercantilização único na história da humanidade. Da economia de mercado fomos passando, gradual mas inexoravelmente, à sociedade de mercado. Isso significa, de um ponto de vista interno em relação à racionalidade do capital, a generalização, primeiro, de uma forma injusta e desigual de ordenar as atividades econômicas (os processos globais de divisão do fazer hu-

mano); segundo, de uma forma desumana de controle das próprias ações (a mão invisível do mercado); e, terceiro, do predomínio de valores competitivos e absolutamente egoístas na hora de construir a estrutura social (os valores impulsionados pela ideologia liberal e neoliberal do mercado autorregulado). Mesmo assim, e agora de um ponto de vista externo, as diferentes formas de colonialismo e imperialismo funcionais a tais relações sociais dominadas pelo capital foram generalizando essa maneira particular e peculiar de enfrentar a vida como se fosse o único modo de ver, entender e atuar no mundo. Tudo isso em consonância com as seguintes pautas: a) a economia considerada como uma esfera absolutamente diferenciada do social; b) o indivíduo egoísta tomado como sujeito; e c) a ganância assumida como norma de atuação.

Desde o fim do século XIX, o que se entendia por economia foi sofrendo grandes transformações. Concebida como processo institucionalizado de interação que busca e constrói os meios mais adequados para satisfazer as necessidades materiais dos seres humanos – tese que encontrava seus defensores até nos escritos de Adam Smith ou de David Ricardo –, a economia passou a ser (com a teoria econômica neoclássica) a justificação e a racionalização da luta para conseguir o maior benefício individual; tudo isso num pretenso ambiente de escassez dos meios e recursos exigíveis para cumprir com as expectativas de todos. De um processo coletivo de construção de condições de vida, a economia se reduziu ao estudo e à efetivação da luta competitiva de indivíduos atomizados e egoístas empenhados na consecução do maior pedaço de um bolo do qual nem todos podem comer.

O dogma da escassez – que iguala a quantidade existente de recursos materiais à quantidade de dinheiro disponível para consumir no mercado – transforma em "racional" uma ação estratégica de apropriação dos meios necessários para "jogar" no mercado, relegando ao irracional, ou ao antieconômico, qualquer esforço para criar condições dignas de vida para todos. A partir daí toma corpo a crença universal de que não há suficiente para todos, ora como proposição de sentido comum sobre a natureza limitada da oferta, ora como um postulado filosoficamente temerário sobre a natureza

ilimitada das necessidades e desejos individuais. Porém, em ambos os casos, ainda que dita afirmação proclame-se empírica, nada mais é que uma asserção dogmática que oculta uma definição arbitrária e uma circunstância histórica específica.

Uma vez que o ser humano fica limitado a ser *um indivíduo do mercado*, a proposição a que aludimos torna-se fácil de justificar. De todos seus desejos e necessidades, o homem só podia satisfazer aqueles relacionados com o dinheiro através da aquisição de coisas oferecidas pelo mercado; mesmo os desejos e as necessidades próprias ficaram limitados aos dos indivíduos isolados. Por definição, não eram reconhecidas mais necessidades que as oferecidas pelo mercado, e tão-somente o indivíduo isolado era considerado um ser humano. É fácil ver que aquilo posto à prova não era a natureza dos desejos e necessidades, mas a descrição de uma situação de mercado como situação de escassez.

Como afirmava Kart Polanlyi, "(…) dado que as situações do mercado, em princípio, não reconhecem outros desejos e necessidades que os expressados pelos indivíduos e dado que os desejos e necessidades se limitam a coisas que podem ser obtidas no mercado, qualquer discussão sobre a natureza dos desejos e necessidades humanas em geral carecia completamente de sentido. Em termos de desejos e necessidades, somente eram consideradas as escalas de valores utilitárias de indivíduos isolados que atuavam nos mercados"[24].

As instituições e as normas que surgem em uma sociedade de mercado capitalista subordinam, portanto, o objetivo de satisfazer as necessidades materiais dos seres humanos ao da apropriação de meios e recursos que satisfaçam as necessidades dos "mais racionais". Cuida-se das necessidades que surgem no mercado e que somente podem ser satisfeitas por meio do emprego "racional" do recurso escasso que é o dinheiro. Daí o triunfo do raciocínio formal e da abstração dos jogos de ação racional. Daí o desprestígio com que se revestiram todas aquelas propostas atentas aos bens (meios e recursos) sociais de que "realmente" necessitamos e que desejamos para viver dignamente.

---

24 POLANYI, K. El sustento del hombre. Barcelona: Mondadori, 1994, p. 101-102 (edição a cargo de Hary W. Pearson).

Que concepção dos direitos humanos prevalece tendo em conta os pressupostos da ideologia de mercado? Que desejos e necessidades conformam a concepção liberal dos direitos? Como justificam os clássicos do pensamento liberal a redução dos desejos e das necessidades humanos ao que unicamente pode ser quantificado sob o mecanismo oferta-demanda-preço? Quais as condições atuais sob as quais funcionam os postulados dessa racionalidade de mercado? O que une todos os capítulos deste livro é o rechaço a considerar as premissas básicas dessa razão liberal como se fossem algo natural ou imodificável e, junto a isso, a exigência de denunciar e elucidar esses mecanismos que fazem com que os direitos humanos se reduzam a direitos de indivíduos atomizados e mercantilizados.

Revoltar-nos é assumir o testemunho da história. Como disse Julio Cortázar, a esperança não pertence a nós, sujeitos variáveis e, frequentemente, indiferentes; a esperança – afirmou o autor de *Rayuela* – pertence à vida, é a própria vida se defendendo, inclusive da nossa perigosa tendência à passividade e ao abandono da luta. Ativemos aquilo que nos faz ser "seres humanos completos": vamos dar uma mão à esperança.

2. Quatro condições e quatro deveres básicos para uma teoria realista e crítica dos direitos humanos

Pretendemos, assim, expor as bases de uma "teoria realista e crítica" dos direitos que não fique encerrada atrás das grades da jaula de ferro da teoria tradicional. Procuremos uma teoria que apresente novas reflexões e novas práticas que nos tirem do círculo vicioso em que caíram as proclamas idealistas acerca dos direitos humanos. A partir dessas idealizações do jurídico, propõem-se cada vez mais textos e convenções de direitos humanos que parecem conviver sem maior problema com cada vez mais e mais violações desses mesmos direitos. Tentemos sair desse círculo vicioso para começar com a formulação da nossa teoria crítica[25].

[25] Antes de comentar as quatro condições de nossa teoria crítica, consultemos alguns textos relevantes de direitos humanos recopilados sistematicamente na seguinte página web: CIUDADANOS por Segóvia – documentos. Disponível em: <http://ciudadanosporse-

2.1 As quatro condições

1. A primeira condição é assegurar uma visão realista do mundo em que vivemos e desejamos atuar utilizando os meios que nos trazem os direitos humanos; é nosso objetivo aprofundar o entendimento da realidade para poder orientar racionalmente a atividade humana. Nesse aspecto, o pensamento crítico cumpre seu papel quando resulta esclarecedor, quando nutre a nossa lucidez. Optamos, então, por apresentar uma predisposição positiva na hora de enfrentar os múltiplos problemas com que nos deparamos todas e todos comprometidos com os direitos humanos. Em outros termos, pretendemos gerar a capacidade de captar aquilo que nos seja mais propício na hora de reforçar uma vontade de fazer frente aos problemas de acesso aos bens.

Queremos ser conscientes das dificuldades e dos obstáculos com que vamos nos deparar. Uma notícia ruim pode ser abordada de maneira diferente conforme seja o ânimo. Uma atitude pessimista nada mais é que o produto do reconhecimento da impotência frente à ideologia hegemônica, isto é, dominante. O pessimismo faz com que a própria realidade perca seu caráter "real" e se transforme em uma "coisa" que não podemos mudar ou em um "ideal" que nunca poderemos alcançar. Vamos defender toda realidade como susceptível de quebra e transformação. Não há, portanto, realidades "totais" ou absolutamente "construídas". Como dizia o poeta Gabriel Celaya, "tudo está por ser inventado".

Apostamos, consequentemente, em uma atitude otimista e realista a partir da qual apontaremos a mudança e a transformação dos processos de divisão do fazer humano que facilitam o acesso aos bens a uns e coloca obstáculos intransponíveis a outros. Partimos, então, do reconhecimento de nossa capacidade humana de fazer e desfazer os mundos que nos são dados. Com isso, assumimos uma visão estritamente "real" da realidade, pois somos conscientes das quebras, fissuras e porosidades do mundo em que vivemos. Logo, realista significa saber onde estamos e propor caminhos para onde ir. Ser realista exige, portanto, apostar na construção de condições

---

govia.iespana.es/documentos.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

materiais que permitam uma vida digna de ser vivida[26].

2. Mas o pensamento crítico vai além disso. É um pensamento de combate. Deve, pois, desempenhar um forte papel de conscientização que ajude a lutar contra o adversário e a reforçar os próprios objetivos e fins. Quer dizer, deve ser eficaz com vistas à mobilização.

Por um lado, não basta o emprego da chamada "linguagem politicamente correta", ou seja, o *uso de uma forma de falar* que não resulte ofensiva para grupos oprimidos (etnias ou minorias, mulheres, pessoas com diferentes opções sexuais às consideradas "normais", imigrantes, meio ambiente, pessoas e grupos que exercem seu direito de migrar, etc.). A linguagem politicamente correta não é um fenômeno simples. Por um lado, mostra os avanços que vão se impondo na superação de muitas opressões. Além disso, a mudança de linguagem produz também, por via oblíqua, um efeito positivo: a força de nomear as coisas de outra forma pode modificar a maneira de vê-las.

Por outro lado, há algumas vertentes não tão positivas, como, por exemplo, a superficialidade formalista. Mudam-se as palavras mais rapidamente que as mentalidades, nem sempre por convicção ou por motivos de transformação dos processos de opressão, mas para evitar problemas com os grupos de pressão que defendem o novo léxico. Na verdade, o êxito da linguagem politicamente correta, junto de seus pontos positivos, denota um "seguidismo acrítico" para aqueles grupos de pressão que conseguem uma posição de força no interior de um campo social ou de uma sociedade.

Quando um grupo determinado de pessoas ou um movimento social alternativo que encaminha a ação deles em uma direção diferente à imposta pela ordem hegemônica alcançam essa posição de força que lhes permite falar em sua própria *linguagem*, estamos nos aproximando de algo muito importante para uma teoria crítica dos direitos humanos: o empoderamento cidadão. De tudo isso, deduz-se a necessidade de complementar a adoção dessa "forma de falar" politicamente *correta* com um tipo de "ações políticas, sociais e culturais *incorretas*", quer dizer, não susceptíveis de serem absorvidas pelos

---

26 A problemática da vida como objeto da ciência política pode ser consultada em: LAZZARATO, Maurizio. Del biopoder a la biopolítica. Disponível em: <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

leviatãs do momento, seja o Estado, sejam as grandes corporações transnacionais. Vejamos uma prova de pensamento de combate na declaração que denuncia o abandono por parte das Nações Unidas da luta contra as violações de direitos impostas pelas empresas transnacionais e a necessidade de um controle sobre as atividades delas[27].

3. Em terceiro lugar, o pensamento crítico surge em – e para – coletividades sociais determinadas, que dele necessitam para elaborarem uma visão alternativa do mundo e sentirem-se seguras ao lutar pela dignidade. Luc Boltanski e Ève Chiapello, em seu livro *"O novo espírito do capitalismo"*[28], chamam justamente a atenção sobre o fato de que, durante vinte anos, o capitalismo foi favorecido pelo enfraquecimento da crítica que supôs a separação absoluta entre as aproximações crítico/sociais[29] e as que Boltanski e Chiapello denominam aproximações crítico/artistas[30]. Estamos entrando num novo período em que ambas as críticas devem se unir[31] como único passo para enfrentar as políticas liberais e a mundialização de uma só forma de entender as relações sociais: a neoliberal.

Os desenvolvimentos econômicos, sociais, culturais e técnicos do mundo contemporâneo se movem no sentido da complexidade e não facilitam as coisas para o pensamento crítico.

Veja-se, por exemplo, o caso do direito como arma ou como obstáculo para uma ação crítica afirmativa e construtiva. Como afirmava

---

27 Ver: RELATIONES entre las Naciones Unidas y las empresas transnacionales. Disponível em: <http://www.cetim.ch/oldsite/2000/00FS04R4.htm>. Acesso em: 30/05/2007.

28 BOLTANSKI, Luc. CHIAPELLO, Ève. Le nouvel esprit du capitalisme. París: Gallimard, 1999, p. 415. Há tradução para o castelhano com o título de El nuevo espíritu del capitalismo. Madrid : Akal - Cuestiones de Antagonismo, 2002.

29 Esta crítica social teria duas vertentes: 1ª) O capitalismo como fonte de miséria dos trabalhadores e de desigualdades de alcance desconhecido no passado; e 2ª) o capitalismo como fonte de oportunismo e de egoísmo que, favorecendo somente interesses particulares, atua como destruidor dos laços sociais e das solidariedades comunitárias, em particular de uma solidariedade mínima entre ricos e pobres.

30 Esta crítica artista teria, assim, duas vertentes: 1ª) O capitalismo como fonte de desencanto e de inautenticidade dos objetos, das pessoas, dos sentimentos e, em geral, do tipo de vida que se encontra a ele associado; e 2ª) O capitalismo como fonte de opressão, na medida em que se opõe à liberdade, à autonomia e à criatividade dos seres humanos submetidos sob seu império, por um lado, à dominação do mercado como força impessoal que fixa os preços, designa os homens e os produtos-serviços desejáveis e rechaça o resto e, por outro, às formas de subordinação da condição salarial (disciplina de empresa, estreita vigilância por parte dos chefes e enquadramento mediante regramentos e procedimentos).

31 BOLTANSKI, Luc. CHIAPELLO, Ève. op. cit. p. 84 e seguintes (da edição em castelhano).

o mesmo Max Weber, o direito "formal" do operário a contratar com o empresário não implica para o operário menor liberdade em relação à determinação das condições de trabalho, uma vez que, no mercado dominado pelos interesses acumulativos do capital, o empresário é quem dispõe da capacidade e da possibilidade de impô-las[32].

Entretanto, a existência de normas jurídicas "garantidoras" dos direitos trabalhistas é algo importantíssimo. Com elas podemos tornar evidentes as situações de desvantagem em que nos colocam as puras relações de mercado. Com uma legislação trabalhista garantidora dos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras, poderemos denunciar as situações legitimadas por princípios de justiça que, em seus fundamentos, estão definidos em beneficio de um grupo somente, o qual transgride continuamente os procedimentos reconhecidos "publicamente" como válidos em função de seus próprios interesses.

Nunca devemos esquecer que o direito é um produto cultural que persegue determinados objetivos no marco dos processos "hegemônicos" de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano. Como defendemos acima, as normas jurídicas não existem por casualidade ou pela vontade abstrata de um "legislador". As normas jurídicas estabelecem uma forma precisa a partir da qual se poderá satisfazer ou obstaculizar o acesso aos bens exigíveis para se lutar plural e diferenciadamente pela dignidade. Portanto, é importante criar concepções e práticas que trabalhem política, econômica, cultural e "juridicamente" para transformar esses contextos que condicionam a satisfação das necessidades humanas em prol de um acesso mais igualitário e generalizado aos bens sociais. Isso nos permitirá deixar de lado a concepção dos direitos que defende que o que está reconhecido aqui e agora o está *ad aeternum*, impedindo, assim, a adaptação das normas às novas lutas sociais pela transformação dos sistemas econômico e político dominantes.

---

[32] WEBER, M. Sociología del Derecho. Granada: Comares, 2001. Ver, como complemento crítico, SUPIOT, A. Du bon usage des lois en matière d'emploi. Droit Social, 3, 1997, p. 229-242; THÉVENOT, L., Les investissements de forme in Conventions économiques, Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi. Paris: PUF, 1985; GARCÍA, M.F. La construction sociale d'un marché parfait: le marché au cadran de Fontaines en Sologne, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65, 1986. BOLTANSKI, Luc. CHIAPELLO, Ève. op. cit. p. 524 e seguintes.

Uma teoria crítica do direito deve se sustentar, então, sobre dois pilares: o reforço das garantias formais reconhecidas juridicamente, mas, igualmente, o empoderamento dos grupos mais desfavorecidos ao lutar por novas formas, mais igualitárias e generalizadoras, de acesso aos bens protegidos pelo direito.

Dessa forma – nos termos de Boltansky e Chiapello –, devemos unir a crítica social à crítica artista e cultural. A força do direito manifesta-se basicamente na possibilidade de fugir das próprias constrições impostas pela forma dominante de considerar o labor jurídico, com o objetivo de criar novas formas de garantir os resultados das lutas sociais. Na medida em que vamos nos transformando em críticos do formalismo, que somente vê o direito em si próprio (sem contato com os contextos nos quais vivemos), cada vez nos conformaremos menos com análises de pura lógica jurídica e atenderemos mais a exigências normativas externas que se apoiem em definições revisáveis do que se entende por bem comum. Consultem-se, como informação acrescentada, as reflexões sobre como administrar os bens comuns da humanidade[33].

4. Por tais razões, o pensamento crítico demanda a busca permanente de exterioridade – não em relação ao mundo em que vivemos, mas em relação ao sistema dominante. Isso não significa de modo algum que, na ação social, devamos partir sempre do zero. Todo movimento ou corrente vive, em boa medida, de ideias herdadas. Daí a necessidade de depurar bem antes de tomar como própria uma ideia, de submeter à crítica as concepções que nos chegam, discriminá-las, ficarmos com o melhor ou pelo menos com o que resulta mais aceitável para nossa concepção de como se deve ascender aos bens. Em outras palavras, apresentamos a construção de uma plataforma teórica crítica que seja consciente da complexidade grupal em que vivemos. Isso nos obrigará a aplicar nossa capacidade e vontade de trabalhar ativamente em nossa realidade e sair o quanto pudermos do marco hegemônico de ideias e valores.

A crítica, tanto social como cultural, supõe, assim, a construção de vontades que nos empoderem na hora de escolher o que é mais

---

[33] Ver: GESTIONAR los bienes comunes de toda la comunidad. Disponível em: <http://www.eurosur.org/futuro/fut54.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

conveniente para conseguir objetivos de dignidade. Ser crítico de uma determinada ordem é sempre uma atitude aberta à nossa capacidade humana de indignação. O distintivo do pensamento crítico é, então, com o perdão à redundância, sua função crítica, isto é, sua riqueza no rigor com que realiza essa tarefa de aumentar a nossa indignação e sua potencialidade de se expandir multilateralmente, tanto no que se refere às questões de justiça como às de exploração.

Criticar não consiste em destruir para criar ou em negar para afirmar. Um pensamento crítico é sempre criativo e afirmativo. E, ao afirmar e ao criar, distanciamo-nos daquilo que impede a maioria dos seres humanos de exercer suas capacidades genéricas de fazer e apresentar alternativas à ordem existente. Portanto, ser crítico exige afirmar os próprios valores como algo necessário a implementar lutas e garantias com todos os meios possíveis e, paralelamente, mostrar as contradições e as fraquezas dos argumentos e as práticas que a nós se opõem. É preciso afirmar as fraquezas de uma ideia, de um argumento, de um raciocínio, inclusive dos nossos, quando não forem consistentes, tentando corrigi-los para reforçá-los. Isso, porém, não nos deve dirigir unicamente à destruição daquilo que não nos convém como resultado de uma paixão cega, mas à prática de uma ação racional necessária para podermos avançar.

Como dizia Ernst Bloch, criticar não consiste unicamente em dizer "não", mas em afirmar um "sim a algo diferente".

Somente nesse caso a crítica deixa de ser uma "afirmação que oculta uma negação" e se transforma em uma "negação que oculta uma afirmação". A afirmação de algo novo deve nos servir para negar aquilo que rechaçamos, e não o contrário: negar para afirmar. O prévio é a afirmação produtiva dos nossos valores, de que se deduzirá como consequência a negação daquilo que não é conveniente aos nossos esforços para superar as injustiças e as explorações que sofremos.

É difícil melhorar o dito por Walter Benjamin em suas notas sobre essa capacidade humana genérica de fazer e desfazer mundos. O filósofo alemão afirmava que, se pretendemos superar os condicionamentos com os quais nos encontramos na ação social, o primeiro que temos a fazer é não ver nada como eterno e imutável. Essa forma de encarar o pensamento crítico nos permitirá ver e construir caminhos por todas as partes. Onde outros tropeçam em muros e montanhas,

nós vemos também um caminho. Concretamente, diz Benjamin: "(o pensamento crítico) faz escombros do existente, (mas) não por esses escombros, mas pelo caminho que passa através deles"[34].

2.2 Os cinco deveres básicos

Para construir esse caminho sem imposições colonialistas nem universalistas e tendo em vista sempre a necessidade de gerar espaços de luta pela dignidade, devemos articular essas quatro condições prévias com uma série de deveres que nos induzam a práticas emancipadoras baseadas nas lutas pela dignidade.

Compromissos e deveres, então, *devem* constituir a plataforma a partir da qual surgirá a vontade necessária para a construção de zonas de contato emancipadoras, isto é, zonas em que aqueles que nelas se encontrem ocupem posições de igualdade no acesso aos bens necessários para uma vida digna.

Em primeiro lugar, o "*reconhecimento*" de que todos e todas, sem exceção, devemos ter a possibilidade de reagir culturalmente frente ao entorno de relações no qual vivemos. De fato, o cultural, entendido como reação simbólica frente ao mundo, é o que nos caracteriza como seres humanos. Daí a necessidade do reconhecimento universal dessa aptidão.

Em segundo lugar, o *respeito* como forma de conceber o reconhecimento como condição necessária, mas não suficiente, na hora de pôr em prática as lutas pela dignidade. Por meio do respeito aprendemos a distinguir quem tem a posição de privilégio e quem tem a posição de subordinação no difícil mas iniludível encontro entre as diferentes percepções de mundo.

Em terceiro lugar, a *reciprocidade*, como base para saber devolver o que tomamos dos outros para construir os nossos privilégios, seja dos outros seres humanos, seja da mesma natureza da qual dependemos para a reprodução primária da vida.

Em quarto lugar, a *responsabilidade*. Se tivermos de ser recíprocos perante o dano cometido aos outros (por exemplo, por meio das

[34] BENJAMÍN, W. El carácter destructivo. Discursos Interrumpidos I. Madrid: Taurus, 1973, pp. 160-161.

políticas e práticas coloniais), devemos deduzir e assumir com toda a valentia possível, primeiro, a nossa responsabilidade na subordinação dos outros e, segundo, a nossa responsabilidade de exigir responsabilidades aos que cometeram o saqueio e a destruição das condições de vida dos demais.

Em quinto lugar, a *redistribuição*; ou seja, o estabelecimento de regras jurídicas, fórmulas institucionais e ações políticas e econômicas concretas que possibilitem a todos não somente satisfazer as necessidades vitais "primárias" – elemento por demais básico e irrenunciável –, mas, além disso, a reprodução *secundária* da vida, quer dizer, a construção de uma "dignidade humana" não submetida aos processos depredadores do sistema impostos pelas necessidades de benefício imediato que caracterizam o modo de relações baseado no capital; sistema no qual uns têm nas suas mãos todo o controle dos recursos necessários para dignificar suas vidas, e outros não têm mais que aquilo que Pandora não deixou escapar dentre sua mãos: a esperança de um mundo melhor.

Somente desse modo poderemos construir uma *nova cultura de direitos humanos* que tenda à abertura e não ao fechamento da ação social. Essa abertura deve ostentar um triplo caráter:

Primeiro, uma *abertura epistemológica*: todas e todos, ao compartilhar as características básicas de todo "animal cultural", isto é, a capacidade de reagir "culturalmente" perante o entorno de relações em que se vive, terão a possibilidade de atuar, a partir de suas próprias produções culturais, em favor de processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano mais igualitários e justos.

Segundo, uma *abertura intercultural*: não há uma só via cultural para alcançar tais objetivos. Em nosso mundo coexistem muitas formas de luta pela dignidade. Se existe algum universal é este: todas e todos lutamos por uma vida mais digna de ser vivida. Só temos de estar atentos a elas e construir as pontes necessárias para que todos possam "fazer valer" suas propostas.

E, terceiro, uma *abertura política*: tudo isso não virá por si só, nem derivará do cumprimento de regras procedimentais ideais ou transcendentais à praxe política do ser humano. É preciso, então, criar as condições institucionais que aprofundem e radicalizem o conceito

da democracia, complementando os necessários procedimentos de garantia formal com sistemas de garantias sociais, econômicas e culturais nos quais a voz e o voto sejam efetivados por meio da maior quantidade possível de participação e decisão populares.

Para nós, esse é o único caminho para uma nova cultura dos direitos que atualize o princípio de esperança que sustenta a toda ação humana consciente do mundo em que se vive e da posição que se ocupa nele[35].

[35] Vejamos dois links em que se trata da problemática dos direitos sociais, econômicos e culturais como meios e instrumentos para implementar uma teoria crítica dos direitos humanos em geral. A questão seria a seguinte: Estamos em realidade no "fim da história" ou cabe alguma plataforma para construir um "Sim a algo diferente", tal como dizia Bloch? Os dois links: 1º) LA RENTA básica, el salario social y los derechos sociales. Disponível em: <http://www.attacmadrid.org/d/3/021221220627.php>. Acesso em: 30/05/2007; e o 2º) LOS DERECHOS Sociales y la Constitución Europea. Disponível em: <http://www.eurosur.org/acc/html/revista/r58/58ceds.pdf> . Acesso em: 30/05/2007.

Capítulo 3

A nova perspectiva dos direitos humanos

1. Atitudes teóricas diante da realidade contemporânea dos direitos humanos

1.1 Uma perspectiva nova

Como afirmamos no início do Capítulo I deste livro, os direitos humanos, na atualidade, devem ser entendidos de um modo diferente daquilo que foi estabelecido em 1948 na Declaração – autoproclamada – Universal. Necessitamos de uma perspectiva *nova*, pois o contexto é novo. Para os redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, os objetivos principais eram dois: 1) a descolonização dos países e regiões submetidos ao poder e ao saqueio imperialista das grandes metrópoles; e 2) a consolidação de um regime internacional ajustado à nova configuração de poder surgida depois da terrível experiência das duas guerras mundiais, o qual culminou na Guerra Fria entre dois sistemas contrapostos. Para nós, ao final do século XX e depois da queda de um dos dois sistemas em confronto, o desafio consiste em nos defender da avalanche ideológica provocada por um neoliberalismo agressivo e destruidor das conquistas sociais arduamente alcançadas pelas lutas de movimentos sociais, partidos políticos de esquerda e sindicatos durante mais de um século e meio[36].

Nos momentos atuais, é necessário armar-se de ideias e conceitos que nos permitam avançar na luta pela dignidade humana. De início, devemos ser conscientes do ataque que estão sofrendo as

---

[36] Ver: LA IMAGINACIÓN ingeniada hacia el desarrollo local. Disponível em: <http://www.revistafuturos.info/raw_text/raw_futuro11/imaginacion_dl%20.doc>. Acesso em: 26/05/2007.

conquistas sociais obtidas com tanto sofrimento humano nas décadas de brilho do chamado Estado do bem-estar. Mesmo nos países onde este teve alguma virtualidade, essas conquistas sociais se veem cada dia mais ameaçadas. O que dizer daquelas outras regiões e países que nem sequer gozaram dos meios e oportunidades necessários – tanto políticos como econômicos – para obter um desenvolvimento equitativo e integral que lhes permitisse redistribuir de um modo mais igualitário seus próprios recursos? A situação é "tragicamente" paradoxal, pois nas regiões mais desfavorecidas pela ordem econômica global surgem os capitais que financiam grande parte do imenso desenvolvimento dos países e regiões do mundo desenvolvido. É o que se denomina "a armadilha da dívida": capitais a juros baixos foram recebidos durante anos de bonança das finanças internacionais e, com a subsequente subida desses juros, os receptores dessas "ajudas" não podem sequer pagá-los. Os países endividados se veem impossibilitados de destinar seus já exíguos orçamentos nacionais a medidas sociais de integração e de redistribuição de seus próprios recursos. Suas obrigações "internacionais" (a grande maioria delas têm origem privada) fazem com que grande parte dos recursos sejam destinados à devolução dos juros de uma dívida que já superava qualquer limite imaginável anos atrás. Tudo isso sem contar a onipresente corrupção que impõe um sistema em que os capitais circulam com total liberdade, ao passo que as pessoas encontram cada vez mais obstáculos para ir de um lado a outro. Qualquer pessoa que esteja interessada em constatar tal fato não precisa mais que se informar dos acontecimentos que estão ocorrendo na recentemente pacificada Angola. Entre a rapina das elites corruptas e a apropriação das minas de diamante e das reservas de hidrocarbonetos por parte dos grandes capitais internacionais, sobrevive uma população em absoluto estado de pobreza e urgência humanitária. Somente a pressão para o pagamento dos exorbitantes juros da dívida externa chega, em alguns países, a alcançar mais de 30% do PIB.

Isso tudo aponta a urgência de nos rearmarmos de ideias, conceitos e práticas a partir das quais poderemos lutar contra uma ordem global baseada na rápida e desigual obtenção de benefícios econômicos que fluem não de atividades produtivas, mas de movi-

mentos de capitais financeiros que formam uma bolha invisível quase impossível de controlar pelos governos nacionais[37].

Desde inícios dos anos setenta do século XX, estamos assistindo à consolidação de uma nova ordem global baseada na reestruturação do sistema proposto por John M. Keynes em Bretton Woods. Nessa estruturação do mundo, o objetivo básico não reside em uma transformação das relações sociais e econômicas na sua totalidade, mas na finalidade mais concreta de evitar, na medida do possível, o abismo econômico entre ricos e pobres no marco de um Estado-Nação interventor na economia e no âmbito de relações internacionais mais equilibradas que as existentes durante os séculos XIX e a primeira metade do XX[38]. Hoje em dia, Bretton Woods foi reformulado[39] e suas instituições básicas, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, têm se submetido às premissas neoliberais do bosque de regras, princípios e valores que compõem a denominada Organização Mundial do Comércio (a famosa OMC), que impede, entre outras muitas coisas, os Estados nacionais de tirar do mercado alguns serviços essenciais para a comunidade, como, por exemplo, a água potável ou os recursos energéticos. Desde a implantação efetiva da OMC em 1994, qualquer empresa pode apropriar-se de tais serviços e tirar proveito do que devem ser bens comuns a todas e todos os que habitam as cidades e regiões do planeta[40].

Entretanto, ainda assim, assistimos ao renascimento de novas lutas contra essa nova ordem global. Os nomes de Seattle, Gênova, Porto Alegre… são já símbolos dessas novas lutas e entram, ainda que com dificuldades, nas agendas dos meios de comunicação mundiais. Esses novos movimentos esforçam-se para construir o que se

---

37 Ver: INESTABILIDAD política e inversión extranjera: el caso de Angola. Disponível em: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article172>. Acesso em: 31/05/2007.

38 Ver: ¿LA DEUDA externa? Disponível em: <http://www.eurosur.org/deudaexterna/>. Acesso em: 21/05/2007.

39 Vejam-se os objetivos perseguidos pela ATTAC (Associação pela Tributação das Transações Financeiras para ajuda aos Cidadãos) em seus esforços por impor una taxa de 1% às transferências financeiras globais: OBJETIVOS de ATTAC. Disponível em: <http://www.nodo50.org/attacalba/boletin/boletin1/pagbol_1_03.htm>. Acesso em: 26/05/2007.

40 Sobre os objetivos da inicial Organização Internacional do Comércio e sua nova trajetória como Organização Mundial do Comércio, vejam-se os seguintes comentários da ativista pelos direitos humanos Susan George em: OTRA organización del comercio internacional era posible... Disponível em: <http://www.lemondediplomatique.cl/Otra-organizacion-del-comercio.html>. Acesso em: 31/05/2007.

denomina como the globalization from Bellow (a globalização desde baixo: em outros termos, uma "alterglobalização" atenta às necessárias inter-relações entre o global e o local)[41].

Junto a essas lutas, vemos como cada dia se generaliza a consciência para impor um "comércio com justiça" entre os países enriquecidos e empobrecidos.Assistimos, inclusive, ao início de um movimento de estudo e denúncia dos descumprimentos dos direitos sociais, econômicos e trabalhistas por parte das Empresas Transnacionais que se dirigiram aos países do Sul em busca de lugares com menos direitos trabalhistas e menos exigências financeiras e meio ambientais que aquelas a serem cumpridas nos países onde têm suas sedes[42].

Todos esses são esforços para levar à prática essa perspectiva "nova" que ora defendemos. Os direitos humanos devem transformar-se na "forma" sobre a qual se construirá um novo conceito de justiça e de equidade, que leve em consideração a realidade da exclusão de quase 80% da humanidade dos "benefícios" dessa nova ordem global.

1.2 Uma perspectiva integradora

Partimos da premissa, veremos com mais atenção ao longo de todas estas páginas, de que já não podemos falar de duas classes de direitos humanos: os individuais (liberdades públicas) e os sociais, econômicos e culturais. Só há uma classe de direitos para todas e todos: os direitos humanos. A liberdade e a igualdade são as duas faces da mesma moeda. Uma sem a outra nada são. Sem condições que as coloquem em prática (políticas de igualdade, que se concretizam nos Direitos Sociais, Econômicos e Culturais), as liberdades individuais (quer dizer, os Direitos Civis e Políticos) e os direitos sociais não terão espaço em nosso mundo[43].

Como afirma o economista hindu Amartya Sen, já não se deve falar somente do "valor da liberdade", mas da "igualdade da liber-

---

41 Ver: LAS INSTITUCIONES de Bretton Woods y la Arquitectura Financiera Internacional. Disponível em: <http://www.boell.org/spanish/431.html>. Acesso em: 21/05/2007.

42 Ver: NACIONES Unidas y sociedades transnacionales: una asociación deletérea. Disponível em: <http://www.tni.org/detail_page.phtml?act_id=16611&lang=sp>. Acesso em: 21/05/2007.

43 Ver: PACTO histórico. Disponível em: <http://www.observatoriosocial.org.br/boletim/boletimesp53.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

dade": todo mundo é importante, e a liberdade que nos é garantida deve ser garantida a todos. O problema não reside, então, em decifrar teoricamente quais direitos são os mais importantes, mas em entender que, desde as suas origens, a luta pela dignidade possui um caráter global, não parcelado. A luta pela dignidade é o componente "universal" que nós propomos. Se existe um elemento ético e político universal, ele se reduz, para nós, à luta pela dignidade, de que podem e devem se considerar beneficiários todos os grupos e todas as pessoas que habitam nosso mundo. Desse modo, os direitos humanos não seriam, nem mais nem menos, um dos meios – talvez o mais importante – para se chegar à referida dignidade.

A dignidade é, por conseguinte, o objetivo global pelo qual se luta utilizando, entre outros meios, o direito. Por isso, ainda que seja uma boa medida pedagógica, devemos ter cuidado no uso da famosa e corrente teoria das gerações de direitos (1ª geração: os direitos individuais; 2ª geração: os direitos sociais; 3ª geração: os direitos referentes ao meio ambiente; 4ª geração: os direitos culturais…), pois ela pressupõe uma visão exageradamente unilateral e evolutiva da história do conceito. Como dizemos, tal teoria permite que pedagogicamente "visualizemos" como se avançou no reconhecimento jurídico das lutas pela dignidade. Mas tem seus perigos, pois pode induzir a pensar que, do mesmo modo que as tecnologias de última geração, a atual fase ou geração de direitos já superou as fases anteriores: aparentemente os direitos de quarta geração tornaram obsoletas as velhas lutas pelos direitos civis e os direitos sociais. Basta estar atento ao que ocorre no mundo para perceber que isso não é assim e que se deve continuar lutando, cotidiana e complementariamente, por todas as gerações de direitos (veja-se o que está ocorrendo no mundo das liberdades depois do 11 de Setembro de 2001 e o consequente "efeito Guantánamo" sobre as mínimas garantias processuais dos detentos). Impunemente se suspendem os direitos da primeira geração daqueles meramente suspeitos de terrorismo; então, o que fazer com a presunção de inocência? Não era um direito de primeira geração?

Partindo da ideia de que a luta pela dignidade deve ter um caráter global – e reconhecendo alguma virtualidade "pedagógica" à teoria das gerações de direitos –, nos deparamos com a necessidade de complementá-la com outra centrada na análise das gerações

de problemas e de lutas. O principal – e isso não é um anacronismo, dada a persistência e obsessão em seguir mantendo a distinção entre ideais de liberdade e políticas de igualdade – consiste em reivindicar a interdependência e a indivisibilidade de "todos" os direitos humanos, de modo que as condições de exercício da liberdade constituem um tema tão importante e urgente quanto a defesa das liberdades individuais.

1.3 Uma perspectiva crítica

No terreno dos direitos temos um grande paradoxo: a cada vez maior consolidação e proliferação de Textos Internacionais, Conferências, Protocolos… em contraste, paralelamente, com o aprofundamento das desigualdades e injustiças que cada vez mais amplia a separação entre os polos, não só geográficos mas também econômicos e sociais, do Sul e do Norte. Torna-se, então, necessário entender os direitos humanos desde a perspectiva da estreita vinculação entre eles e as políticas de desenvolvimento.

Como respeitar direitos humanos concretos em países agoniados econômica e politicamente pela obrigação de pagar uma dívida e juros que lhes impedem de criar condições (desenvolvimento) que possibilitem práticas sociais em prol dos direitos? Devemos delinear uma prática social, educativa e mobilizadora de caráter crítico que evidencie esse terrível e profundo paradoxo[44]. Entre os diferentes modelos de desenvolvimento apresentados, existe um trágico critério de validade que nos permite refletir sobre eles: quantas pessoas perderam suas terras ou tiveram de abandonar seus lugares de origem em razão de políticas econômicas neoliberais? De que modo repercute a crescente distância entre a riqueza e a pobreza denunciada pelo recente relatório do PNUD sobre a riqueza e o desenvolvimento humano? Quantas mortes inocentes ocorrem por conta de enfermidades evitáveis ou em virtude de consumo de água não potável?[45]

---

[44] Ver: CONFERENCIA Mundial de Derechos Humanos. Data: 14-25/06/1993. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.sp>. Acesso em: 21/05/2007.

[45] Ver: SENADO de Estados Unidos prohíbe la revisión de detenciones en Guantánamo. Data: 23/11/2005. Disponível em: <http://www.wsws.org/es/articles/2005/nov2005/senado-23n_prn.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

É evidente o fracasso das políticas de condicionamento ao desenvolvimento: “nós o ajudaremos no desenvolvimento, se você, primeiro, cumprir a nossa ideia dos direitos humanos”. Ao separarmos as duas ideias (desenvolvimento e direitos humanos), como se fossem dois momentos temporais distintos - primeiro, o cumprimento dos direitos humanos e, em um segundo momento, a ajuda para o desenvolvimento -, no fim nos chocamos com uma realidade terrível: não se respeitam os direitos, tampouco existe desenvolvimento, já que uma coisa leva necessariamente a outra, e vice-versa. Não existe desenvolvimento se não se respeitam os direitos humanos no mesmo processo de desenvolvimento. E, do mesmo modo, não haverá direitos humanos se não se potencializam políticas de desenvolvimento integral, comunitário, local e, logicamente, controlável pelos próprios afetados[46], inseridos no mesmo processo de respeito e consolidação dos direitos[47].

1.4 Uma perspectiva contextualizada em práticas sociais emancipadoras

Não podemos entender os direitos sem vê-los como parte da luta de grupos sociais empenhados em promover a emancipação humana, apesar das correntes que amarram a humanidade na maior parte de nosso planeta. Os direitos humanos não são conquistados apenas por meio das normas jurídicas que propiciam seu reconhecimento, mas também, e de modo muito especial, por meio das práticas sociais de ONGs, de Associações, de Movimentos Sociais, de Sindicatos, de Partidos Políticos, de Iniciativas Cidadãs e de reivindicações de grupos, minoritários (indígenas) ou não (mulheres), que de um modo ou de outro restaram tradicionalmente marginalizados do processo de positivação e de reconhecimento institucional de suas expectativas.

Contextualizar os direitos como práticas sociais concretas nos permite ir contra a homogeneização, a invisibilização, a centralização e a hierarquização das práticas institucionais tradicionais. Estaría-

46 Ver: NUEVAS expresiones de la desigualdad social. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos28/nuevas-expresiones-desigualdad-social/nuevas-expresiones-desigualdad-social.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

47 Veja-se o caso da AIDS na África em: SIDA – la agonia de África. Disponível em: <http://elmundosalud.elmundo.es/elmundosalud/especiales/pulitzer/sida.html>. Acesso em: 26/05/2007.

mos, então, diante de um "intervencionismo humanitário" *levado a cabo pelos próprios atores sociais*, uma "guerra humanitária de baixa ou nula intensidade violenta" contra uma ordem desigual, na qual 200 pessoas possuem quase dois terços da riqueza mundial, ao passo que 582 milhões de habitantes dos 43 países menos desenvolvidos só chegam a 15% dessa riqueza[48].

2. Construindo a alternativa

Escrevia o nosso grande poeta Juan Ramón Jiménez: "*se lhes dão papel pautado/ escrevam do outro lado*". Se nós quisermos, escreveremos do outro lado do papel. De acordo com nossa concepção dos direitos, consideramos um compromisso humano resistir a essa pretendida "força compulsiva dos fatos" e apresentar uma alternativa que rechace todo tipo de *naturalização de uma ideologia* em favor de uma concepção histórica e contextualizada da realidade dos direitos humanos. Essa alternativa deve passar pelos seguintes passos: 1) recuperação da ação política de seres humanos corporais com necessidades e expectativas concretas e insatisfeitas; 2) formulação de uma filosofia *impura* dos direitos, quer dizer, sempre contaminada de contexto; e 3) recuperação de uma metodologia *relacional* que procure os vínculos que unem os direitos humanos a outras esferas da realidade social, teórica e institucional.

2.1 Recuperar a ação política

A recuperação do político (*polemos* e *polis*: possibilidade dos antagonismos diante e dentro da ordem da cidade) é uma das tarefas mais importantes de uma teoria crítica e complexa dos direitos humanos. Com isso, romperíamos definitivamente com as posições naturalistas que concebem os direitos como uma esfera separada e prévia à ação política democrática. Essa separação produz, pelo menos, duas consequências perversas. Por um lado, uma concepção cindida da ação social:

---

48 Ver: APRENDIENDO en torno al desarrollo endógeno. Disponível em: <http://216.239.59.104/search?q=cache:Tz3azmqudnkJ:www.rebelion.org/noticia.php%3Fid%3D35115+desarrollo+end%C3%B3geno&hl=es&ct=clnk&cd=7&gl=es>. Acesso em: 21/05/2007.

a) a ação dirigida à persecução dos interesses individuais e privados; e b) a ação dirigida à construção de espaços sociais, econômicos e culturais coletivos, públicos e democráticos. Por outro lado, dita condição prévia dos direitos nos conduz a uma visão estreita deles, pois parece que, por não se afetarem pelo político, pelo polêmico, pelo que muda em função dos contextos e das relações de poder, devem considerar-se como um mundo de "coisas" imodificáveis e imutáveis.

No entanto, os direitos humanos não podem existir em um mundo ideal que espera ser posto em prática por uma ação que separa o público do privado. Igualmente, não se trata de categorias abstraídas dos contextos reais em que vivemos. Pelo contrário, os direitos humanos são criados e recriados *na medida* em que vamos atuando no processo de construção social da realidade. Vejamos com mais atenção esses postulados de três planos de análises.

1.º) Os direitos humanos não podem ser entendidos separados do político. Entender os direitos como algo prévio à ação social pressupõe uma dicotomia absoluta entre "ideais" e "fatos". Os ideais, ou as essências – em termos platônicos –, comporiam um mundo transcendente separado das realidades cotidianas, de uma subjetividade abstrata não situada em contextos reais de convivência. Já os fatos seriam vistos como os elementos que conformam a objetividade social, isto é, o conjunto de obstáculos "objetivos" – situados além do mundo tranquilo das ideias – que impedem a implementação real desses ideais abstratos. Por essa razão, os direitos humanos, "vistos como ideais", se apresentam como instâncias neutrais e prévias em relação ao político, como esferas cindidas do todo que significa a vida com todos os seus conflitos, seus consensos e suas incertezas.

A realidade, porém, é o oposto disso, pois todo produto cultural é sempre uma categoria impura, contaminada de contexto e sempre submetida às iniludíveis relações fáticas de poder. Definitivamente, uma concepção dos direitos como *ideais prévios* à ação social conduz a uma concepção muito restrita do político, pois o reduz à mera colocação em prática de valores que conformam um "consenso ideal *a priori*". Os ideais – em nosso caso, os direitos humanos – são pensados como produtos dados de antemão e sem qualquer relação com os conflitos sociais. Ou seja, estaríamos diante de uma concepção restrita do político: busca de consensos à margem dos antagonismos reais que

aparecem nos contextos, deslocando o conflito e a oposição à esfera autônoma e separada de toda intervenção institucional; quer dizer, levados ao âmbito do privado ou ao âmbito do espiritual.

A base do liberalismo político "racionalista" e "formalista", que exerceu grande influência teórica no último terço do século XX, reside na crença no fim dos antagonismos "clássicos": fim das lutas de classe, fim da história…[49] Após a queda do Muro de Berlim, temos assistido a tentativas dirigidas para legitimar e justificar a hegemonia global de um sistema único de valores (o do mercado autorregulamentado e o da democracia reduzida a seus aspectos puramente eleitorais[50]). Por essa razão, tais teorias imaginavam que o direito e a moral viriam a ocupar o lugar da política e que a vitória do capitalismo sobre o socialismo real dos países do Leste europeu asseguraria o triunfo da razão sobre a barbárie.

O último terço do século XX representou o início de uma etapa de cegueira frente ao contínuo processo de definição e redefinição de identidades coletivas e de práticas sociais que tinham encontrado seu *"modus vivendi"* no marco da guerra fria entre dois sistemas contrapostos. Quase sem perceber, fomos pouco a pouco submetidos a novos e cada vez mais agressivos procedimentos de acumulação de capital (por exemplo, novos tipos de contratos trabalhistas, flexibilidade nas dispensas…) e a novas fronteiras de acumulação (na atualidade, se patenteiam até os próprios conhecimentos tradicionais dos povos indígenas). Tal cegueira induziu a nos dedicarmos ao estudo das novas "teorias da justiça" de autores como o tão premiado economista James Buchanan (e suas propostas de "cálculo econômico do consenso") ou os filósofos John Rawls (que estabelece a superioridade da liberdade em relação à igualdade) e Robert Nozick (e sua ideia de estado mínimo), como se essas teorias não tivessem como objetivo a eliminação das conquistas sociais obtidas com tanto sofrimento ao longo do segundo terço de século XX.

---

49 Ver: CULTURA y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan. Data: 02/2002. Disponível em: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a04.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

50 Vejam-se as opiniões do ativista por um movimento social global emancipador François Houtart em: LA MUNDIALIZACIÓN de las resistências y de las luchas contra el neoliberalismo. Disponível em: <http://latinoamericana.org/2002/textos/castellano/Houtart.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

Ao considerar o político como algo alheio às lutas pela dignidade humana, deixou-se paralisado tudo o que depende da política na sua dimensão de relações de força, de alteridade, de adversário e de antagonismo[51]. Quando percebemos, a nova ordem já funcionava a todo vigor. Nessa luta para conquistar a "República do Centro", nega-se a possibilidade de uma oposição real e afirma-se a irracionalidade de qualquer alternativa ou de experiência conflitante com tudo aquilo que, *"a priori"*, se apresenta como "universal"[52]. Por fim, essa epidemia de centrismo é utilizada por posições extremistas que, apoiadas nessa eliminação do político, deslocam o conflito para posições de plena irracionalidade, sejam nacionalistas, sejam de pura xenofobia.

2.º) Os direitos humanos devem prestar-se para aumentar nossa "potência" e nossa "capacidade" de atuar no mundo. Entender os direitos como algo prévio à ação social implica partir de uma posição filosófica com consequências políticas conservadoras. Se os direitos humanos pertencem a uma esfera transcendente a toda a ação política, assume-se passivamente o mundo que nos foi dado a viver. Existiria uma realidade – uma *ontologia da passividade* – que não podemos modificar porque está acima da nossa capacidade de atuar em sociedade: o "mundo" concebido sob a forma do existente, do determinado, do hegemônico, de modo a reduzir o campo do político-estratégico àquilo logicamente compatível com a ideia de uma objetividade social fechada em si mesma.

Para construir uma teoria crítica e complexa dos direitos, necessitamos de outra forma de entender a ação social. Nós a denominamos *ontologia da potência*, que significa a ação política cidadã sempre em tensão com as tendências dirigidas a reificar, quer dizer, a coisificar as relações sociais. Uma ontologia assim permite compreender e colocar em prática o político-estratégico de um modo socialmente compatível com uma política democrática de textura aberta. O ser não é estático, o ser é aquilo que se entende sob a forma do possível.

---

51 MOUFFE, Ch. El retorno de lo político (comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical). Barcelona: Paidós, 1999.

52 El DISCURSO democrático neoliberal o el abstraccionismo político como cobertura del poder hegemônico. Disponível em: <http://www.monografi as.com/trabajos7/disde/disde.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

Portanto, entre os direitos humanos e as políticas concretas há uma estreita relação de interdependência.

O político não é algo separado do contexto em que nos encontramos e do lugar que pretendemos alcançar[53]. É claro que não podemos criar a cada momento qualquer história sobre nós mesmos, mas podemos – e devemos – fazer uso da nossa imaginação e da nossa capacidade genérica de fazer e desfazer mundos[54].

3.º) Devemos recuperar o político como esfera complementar e paralela à luta pela dignidade "a partir" dos direitos humanos. Devemos sempre ter em mente que:

Primeiro, recuperar o político não consiste em entender a política como a busca de um melhor ou pior sistema de governo. Essa compreensão apenas reduz a ação pública a uma mera gestão das crises. O político nada mais é que uma atividade compartilhada com outros na hora de criar mundos alternativos ao existente. A dignidade do político não reside unicamente na gestão, mas, verdadeiramente, na criação de condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

Segundo, é preciso apostar em uma concepção ampla, e não fragmentada da ação. Em todo ato de conhecimento há sempre uma proposta normativa. Não existem hiatos intransponíveis entre aquilo que é e aquilo que deve ser. Uma coisa leva necessariamente à outra. Tanto o empirismo como o idealismo, por não relacionarem suas propostas com o fundo e a substância da ação, acabam, como dizíamos, *naturalizando* seu objeto de estudo. Como afirmava Nietzsche, ao se mentir sobre aquilo que é, fecha-se toda possibilidade de falar sobre aquilo que *deve ser*. No âmbito dos direitos humanos não há maior falácia naturalista que a *falácia do naturalismo*, a partir da qual se pretende nos convencer de que as propostas normativas de uns poucos têm de ser entendidas como "fatos" incontroversos e universalizáveis a todos e a todas. A parte se apresenta como o todo, e o particularismo, como um universalismo.

---

53 RANCIÈRE, J. El desacuerdo, Buenos Aires : Ediciones Nueva Visión, 1996.

54 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005.

Terceiro, devemos reivindicar uma concepção ampla e corporal dos direitos humanos. Vivemos num mundo em que os prejulgamentos ideológicos são tomados como realidades. Se há um conflito entre aqueles e estes, *pior para a realidade*. Um desses prejulgamentos é o do predomínio de uma concepção que privilegia uma subjetividade reduzida ao mental (aos direitos individuais e políticos) sobre outra que considere relevante a corporalidade (face à complementariedade dos direitos individuais e dos direitos sociais, econômicos e culturais). O "eu penso" aparece como a única evidência de nossa existência. Como defendia o racionalismo do século XVII – com a honrosa exceção de Baruch Spinoza – a existência do outro, ou de "o outro", somente pode ser garantida pela intervenção de algo externo a nós mesmos (Deus, a harmonia pré-estabelecida, a mão invisível do mercado…). A nossa subjetividade parece encerrar-se no espaço que vai dos nossos olhos até as nossas orelhas. O mental predomina sobre o corporal; o espiritual, sobre o conjunto de necessidades que nos faz seres humanos.

Como já vimos antes, esse imaginário cultural tem conduzido, entre outras muitas derivações, a uma concepção estrita dos direitos: as liberdades individuais (o que alguns denominam "bens básicos") dão-se por garantidas ao serem incluídas nos textos normativos, sem necessidade de se fazer referência às condições sociais, econômicas ou culturais que permitam sua efetivação. O mental triunfa sobre o corporal. Por isso, o que tiver relação com uma concepção integral do humano (a saúde, o meio ambiente, a moradia, o trabalho, as pensões…) resta deslocado ao âmbito do irracional ou do autoritário. No entanto, por muito que insistam nessa separação, nunca poderemos avançar rumo à dignidade sem a existência de condições sociais, econômicas e culturais que possam ser garantidas a todas e a todos.

O corporal, porque submetido aos contextos e por nos unir uns aos outros, faz com que necessitemos da comunidade para satisfazer as nossas exigências; ao passo que as liberdades individuais não necessitam de contexto algum para serem consideradas direitos de plena satisfação. Esse é o núcleo da ideologia liberal dos direitos humanos que nós rechaçamos. A liberdade não vai realizar-se por si própria. Sempre exigirá uma ordem social justa na qual se deem condições materiais precisas para consegui-la. Porém, reivindicar

a integralidade e a inter-relação entre liberdade e igualdade parece ficar fora do raciocínio. É o impuro, o híbrido, o mesclado. Podemos pensar, preceituar e opinar livres de qualquer condicionamento social e, além disso, com todas as garantias estatais imagináveis. Mas, dispor de condições materiais para desfrutar de saúde, de um ambiente limpo ou de uma moradia digna nos obriga, segundo tal ideologia, a incluir elementos estranhos à pretendida pureza do jurídico-formal. O sistema de valores dominante aposta em favor de uns direitos e renega outros.

Ao separar o mental do corporal, nos vemos como centros isolados de consciência e ação. As nossas necessidades, os nossos corpos, o mundo que habitamos constituem uma realidade mundana que não é a nossa, que é alheia para nós, estranha e que devemos enfrentar. Do mesmo modo que o Adão pintado por Masaccio, cobrimos o nosso rosto para não ver o mundo que criamos com nosso pecado; de um paraíso, a vida se transformou em uma condenação que deve ser cumprida atravessando este vale de lágrimas.

Isso deve ser mudado. A própria interpretação dos direitos humanos e fundamentais deve adaptar-se a um mundo não dualista onde mente e corpo caminhem juntos. Como consequência, defendemos uma concepção "integral" dos direitos, que supere a dicotomia entre direitos individuais e direitos sociais, econômicos e culturais. Para isso, deveríamos começar reivindicando três tipos de direitos: a) direitos à integridade corporal (contra todo tipo de torturas; de restrições a nossas potencialidades de expressão e crença; de mortes violentas; de mortes evitáveis…); b) direitos à satisfação de necessidades (direitos sociais, econômicos...); c) direitos de reconhecimento (de gênero, étnicos, culturais, em definitivo, direitos à diferença).

Todas essas propostas têm, por conseguinte, um objetivo último: ir contra a naturalização dos processos a que nos conduz o neoliberalismo econômico, político e cultural que nos domina. Ao mesmo tempo, implica enfrentar diretamente a força compulsiva da ideologia dominante em prol de uma ontologia da potência e do empoderamento cidadão. É hora de inventarmos um novo direito de *habeas corpus*, que tire o corpo e a subjetividade, com todas as suas necessidades, fraquezas e fortalezas, da "jaula de ferro" em que estão presos pela racionalidade dominante.

2.2 Uma filosofia impura dos direitos

Dos paradoxos de Zenon (onde vemos Aquiles, coitado, tentando inutilmente alcançar a lenta e sorridente tartaruga) até o "patriotismo constitucional" (que nos obriga a aceitar a atual configuração de direitos sem discutir a divisão estabelecida entre os direitos individuais e os direitos sociais, econômicos e culturais), o sequestro da realidade tem predominado na nossa forma cultural de ver o mundo.

Como já vimos mais de uma vez, o contexto, circunstâncias a partir das quais se criam e se reproduzem os ideais, constitui para a teoria dominante *distorções comunicativas* que devem ser eliminadas. Com isso, coloca-se entre parênteses o objeto do nosso conhecimento: os direitos humanos nos seus contextos. Entregamos, inclusive, a uma mão invisível (a do mercado autorregulamentado) a solução dos problemas enfrentados diariamente pelos militantes e defensores dos direitos. Para concluir, a filosofia e a cultura ocidentais apostaram, desde seus primórdios na Grécia, em uma reflexão sobre o puro, o incontaminado, o único, e também num rechaço de tudo que se considerava impuro, contaminado, mesclado, plural.

A influência do "um" incontaminado e separado da realidade pode ser rastreada desde muito tempo atrás. Sem irmos muito longe, podemos encontrá-la na ideia de Leibniz de um "relojoeiro universal" que garante uma "harmonia" entre os átomos em que, conforme sua filosofia, se constitui a realidade.

Da mesma maneira, encontramos tal influência desse "um" na hipótese do véu da ignorância, defendida pelo filósofo de Harvard, John Rawls no início da década de setenta do século passado, em seu livro *Uma teoria da Justiça*. Segundo Rawls, na hora de pôr em prática as instituições, devemos "esquecer" o que éramos e o que tínhamos. Só devemos ter em mente aquilo que ele denomina "bens básicos"; em outros termos, os direitos individuais e políticos. Rawls defende em seu livro que a liberdade é um valor separado e hierarquicamente superior à igualdade. Toda força política pública, por exemplo, de impostos progressivos que sirvam para financiar a implementação dos direitos sociais (políticas, portanto, de igualdade) pode ficar bloqueada, pois, ao ser progressiva, afetaria inevitavelmente essa li-

berdade abstrata de atuar "livremente" no mercado. É uma liberdade concebida como princípio puro e neutral de autonomia pessoal que se fixa no frontispício de todo o edifício jurídico e político. O restante subordina-se a essa defesa ferrenha da iniciativa privada, livre de qualquer obstáculo institucional e social[55].

Contra essas abstrações (que têm, obviamente, objetivos de justificação da ordem de dominação existente), nós pretendemos construir uma teoria que, abandonando as purezas e as idealizações (de um único sistema de relações sociais e uma única forma de entender os direitos), aposte numa concepção materialista da realidade. Em outras palavras, desejamos uma teoria que fixe uma forma de conceber o nosso mundo como um mundo real, repleto de situações de desigualdade, de diferenças e disparidades, de impurezas e mestiçagens que nunca devemos ocultar sob qualquer "véu de ignorância". Para nós, somente o impuro – o contaminado de contexto – pode ser objeto de nossos conhecimentos.

Vejamos, em primeiro lugar, aonde nos conduzem os purismos intelectuais.

Apresentar uma *teoria pura* do que seja significa uma *"contradictio in terminis"*, já que não podemos teorizar sobre o que não podemos conhecer, mas meramente contemplar. O puro não tem partes e só admite uma narração indireta. O puro é o intrinsecamente simples, unicamente "ele mesmo". Só admite a contemplação imediata da mística.

Como dizemos, o puro somente se alcança por via negativa, ou seja, despojando-se o pretendido objeto de conhecimento de todas suas impurezas e negando-lhe sucessivamente os atributos de uma existência em si e por si. Na direção do puro só é possível caminhar partindo do impuro (o plural, o relacionável, o narrável) até aquilo que, em última instância, não pode (nem, talvez, deva) ser descrito nem analisado. Estamos diante do método dialético (parmenídeo-platônico) de aproximações sucessivas e "infinitas"

---

55 Vejam-se as matizações e propostas críticas destas teses de John Rawls vertidas pelo filósofo do direito argentino Carlos M. Cárcova. CÁRCOVA, Carlos Maria. Justicia como equidad o sociedad como conflicto (Una lectura crítica del liberalismo político). Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, n.º 37 p. 13-23, 2003.

em direção a algo que nunca chegaremos a conhecer. Com essa metodologia filosófica, Aquiles, ainda que tenha pés velozes, nunca alcançará a lerda tartaruga.

Entretanto, o pior de todas essas tendências em direção à "pureza" das análises teóricas e dos fenômenos sociais, para uma investigação crítica e complexa dos direitos, é que o mesmo método nos impedirá, no futuro, de travar novamente contato com o contexto (com o plural, o racionável, o narrável). A tartaruga se distanciará sorridente, pois sempre haverá um obstáculo formal – uma metade de uma metade – que impeça Aquiles de dar o salto mortal em direção à realidade.

Os enfoques que defendem a "pureza" de seus objetos de estudo – sejam a arte, a lógica ou os direitos – partem, então, de um repúdio ou ocultamento de três fatores absolutamente necessários para entender os direitos humanos em toda a complexidade de sua natureza: a *ação*, a *pluralidade* e o *tempo*.

Tal pretensão de pureza levaria, portanto, a uma tripla fobia: 1) fobia da ação; 2) fobia da pluralidade; e 3) fobia do tempo. Vejamo-las uma a uma, para encontrar os caminhos da saída.

1) A "fobia da ação" supõe a "aparência de mobilidade". O único movimento, a única ação permitida pelo que se considera puro e neutral é a que continuamente se detém nos graus intermediários, de modo a adiar continuamente sua chegada. Assim, ficamos presos num jogo platônico de palavras e num sofisma reduzido a seus aspectos puramente formais. Sabemos desde o início que, apesar da aparência de movimento, nunca chegaremos à contemplação da ideia pura ou à realização terrena do bem. A questão reside na percepção de que não nos movemos, mas somente adiamos indefinidamente o salto final em direção ao conhecimento, pois se nega precisamente o espaço onde os termos da discussão encontrariam o seu contexto. Ao furtar a categoria espaço – de ponto de apoio para mover o mundo –, ficamos sem a possibilidade de atuar sobre a realidade. Somente temos uma aparência de ação. Aparência de movimento.

2) A segunda fobia nos conduz à *aparência de pluralidade*. A diversidade das posições "puristas" reduz-se ao estabelecimento da dualidade como mecanismo básico da compreensão do mundo:

mente-corpo; sujeito-objeto; individual-coletivo, etc. Com isso, o purismo nega a pluralidade, estabilizando em dois a multiplicidade de conexões do real.

A dualidade, porém, é algo alheio à experiência, dado que esta é múltipla e diferenciada. O dualismo pressupõe uma esquematização e uma redução da realidade a dois polos. E, mais grave, promove o predomínio de um polo sobre outro: o mental está acima do corporal; o sujeito é superior ao objeto, o individual é mais prezado que o coletivo, etc. Estabelece-se, portanto, uma lógica que desloca a importância do conflito e da complementariedade das múltiplas e diferenciadas opções em questão.

No nosso mundo não há dualismos absolutos, no estilo verdade relativa "versus" verdade absoluta; liberdade "versus" necessidade; inspiração estética "versus" racionalidade técnica; intuição "versus" ciência; particularidade "versus" universalidade; teoria "versus" prática; forma "versus" conteúdo… Todos esses falsos dilemas esquematizam a nossa forma de compreender e reagir aos nossos entornos e relações. Colocam-nos diante de pretendidas oposições insolúveis, que não encontram outra saída além da que impõe uma como boa, a melhor ou a universal, e deslocam a outra para o ruim, o pior e o particular/irracional. Definitivamente, a dualidade é disjunção, desgarramento, escolha entre polos fictícios e redutores de toda complexidade.

3) Por último, o purismo se sustenta na *aparência da temporalidade*. O puro se situa na origem de tudo, está excluído do devir. Por um lado, idealiza um passado (idade de ouro) que esteve e já não mais está e nunca tornará a estar. E, por outro lado, postula de um modo escatológico um futuro a que nunca se chegará. De um modo ou de outro, negam-se o presente e as possibilidades de transformação. O devir purista não é mais que a repetição mediante a qual o mesmo se transforma no mesmo. Não há mais futuro que a extensão do que domina o presente. TINA! (*There Is No Alternative*) proclamavam os neoliberais dos anos setenta e oitenta. Os tempos se cumpriram. Estamos já no "final da história".

Rechaçando o movimento, despreza-se a consciência do espaço e da relação entre os fenômenos. Descaracterizando a pluralidade, descaracterizamos a diferença. Abominando o tempo, abandona-se a história.

Logo, àquilo que é puro se chega com o despojamento de tudo o que é impuro. Vejamos, então, em que consiste a afirmação da impureza da realidade e, consequentemente, das teorias, especialmente as aplicáveis aos direitos humanos.

Somente o *impuro* é *cognoscível*, porque situado num espaço, num contexto, num determinado conjunto de situações. Somente o impuro é *descritível*, pois pode ser dividido em partes e estudado em sua complexidade. Por fim, só o impuro é *relatável*, isto é, pode ser objeto de nossos diálogos, pois nos permite estabelecer vínculos entre os fenômenos e está subjugado à "história", ao devir, às narrações que contamos uns aos outros ao longo do constante processo de humanização da nossa própria humanidade.

O impuro exige, portanto, uma via positiva de aproximação. O único que podemos conhecer é aquilo que está situado, o que tem uma posição num espaço concreto. O conhecimento do impuro exige reconhecer os vínculos existentes entre os fenômenos que compõem o objeto da nossa investigação. Reclama, assim, tomar consciência da essencial pluralidade de todo objeto de conhecimento ou, em outras palavras, de sua disposição para reconhecer e integrar as diferenças. O impuro nos induz, então, a reconhecer os *conteúdos* e as *diferenças* que fazem de um determinado objeto a meta de nosso infinito afã por conhecer. Por ser narrável, o impuro está inserido na história, por isso necessitamos entender as razões de sua *mobilidade*, de suas transformações, de suas mudanças. Conhecendo o real com todos seus matizes, suas rugosidades e suas circunstâncias, será fácil para Aquiles ultrapassar a tartaruga. O senso comum – quer dizer, o senso "do comum" – triunfa. E o rápido Aquiles pulará fácil e graciosamente por cima do lento animal. A tartaruga olhará surpresa a sombra do filósofo Zenão que se distancia confuso, pois o movimento do real se interpôs em suas pretensões de considerar estaticamente o mundo em que vivemos.

Para nós o humano é o impuro. Isso se constata já no "livro" a que, de um ou de outro modo, se referem as três grandes religiões monoteístas: o Gênesis.

A expulsão do paraíso terreno e a imposição de um anjo com uma espada flamejante à sua porta que nos impedirá, façamos o que façamos, de voltar a ele constituem uma imagem simbólica de grande

alcance para compreender as nossas posteriores reações culturais. Ao "pecar" contra a ordem divina, os primeiros seres assumem a natureza impura da nossa condição humana, mas o fazem com um forte sentimento de culpa e frustração. Desse modo, Adão e Eva apreendem seu corpo (mas o fazem com vergonha), o espaço onde estão (mas com o sentimento de perda irreparável do paraíso), a realidade do outro (a mulher é tomada como apêndice do homem) e assumem o tempo, considerado como castigo (a velhice, a inevitabilidade da morte). Transformamo-nos em seres humanos, mas com a saudade e o desejo irreprimíveis de "ser como deuses".

Uma filosofia do impuro reivindicará, pelo contrário, o pecado e a revelia como formas de perceber os nossos corpos (sem vergonha), nossos outros (sem imposições) e nosso tempo (sem escatologias transcendentes). Ou seja, fixamos um modo de perceber e atuar no mundo que nos obriga a estar sempre atentos àquilo que chamamos de "matizes da condição", que são o movimento, a pluralidade e o tempo como base de todo nosso afã por conhecimento. Consequentemente, uma filosofia do impuro entenderá os direitos humanos a partir da realidade corporal, como resposta normativa a um conjunto de necessidades e expectativas que pretendemos satisfazer. Igualmente, trata-se de uma filosofia que está sempre e a todo momento submetida às vicissitudes do tempo visto como possibilidade de mudança e transformação do real. É uma filosofia da alteridade, ou, o que significa o mesmo, da diferença e da pluralidade. Para terminar, é uma filosofia que leva em conta o espaço, o contexto físico e simbólico *mundano* em que fomos "jogados" – talvez afortunadamente – sem compaixão.

Resumindo, uma metodologia impura dos direitos humanos estabelece as seguintes categorias ou instrumentos de trabalho:

ESPAÇO	Contextos sociais, econômicos e culturais	Posições ocupadas nos processos de acesso aos bens	Os direitos humanos compreendidos em função dos vínculos entre o jurídico, o político, o econômico, o social e o cultural

PLURALIDADE	Reconhecimento das "diferenças" como recursos públicos que devem ser tidos em conta pelas instituições públicas e privadas	Disposições ativas dos agentes que se enfrentam às posições desigualmente ocupadas nos processos de acesso aos bens	Os direitos humanos compreendidos como normas que nos proporcionam meios concretos para atuar frente à desigualdade de posições ocupadas nos processos de acesso aos bens
NARRAÇÕES	Todo o impuro é susceptível de ser narrado sempre que esteja submetido à história que criam os seres humanos nas suas distintas e plurais formas de reagir diante dos entornos de relações nos quais vivem	Todo o impuro é susceptível de ser transformado, já que depende da nossa vontade de luta por conseguir cada vez maiores cotas de dignidade	Os direitos humanos compreendidos como produtos culturais ocidentais que, pouco a pouco e impulsionados pelas lutas sociais, podem generalizar-se sem imposições coloniais ou imperialistas

Vejamos como se coloca em prática uma teoria impura dos direitos, apelando aos esforços internacionais para consagrar os direitos das crianças . Dirigimo-nos, aos efeitos, para uma das problemáticas mais terríveis com as que se deparam grande parte das crianças no mundo empobrecido: a prostituição e os abusos sexuais caberiam numa interpretação e numa prática "puristas" em tal matéria? Atente-se para a Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas A/RES/54/263, de 25 de maio de 2000, que estabelece um Protocolo facultativo da Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989 relativo à venda de crianças, à prostituição infantil e à utilização de crianças na pornografia[56].

2.3 Uma metodologia relacional

Fixar os direitos humanos no espaço onde nos movimentamos (ação), na pluralidade (corporalidade) e no tempo (história)

[56] Ver: PROTOCOLO facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografia. Data: 25/05/2000. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu2/dopchild_sp.htm>. Acesso em: 26/05/2007.

exige uma nova metodologia que abranja esses conceitos em suas mútuas relações consigo mesmos e com os processos sociais em que se acham inseridos.

Nunca deveremos entender os direitos humanos ou qualquer outro objeto de investigação de um modo isolado, mas sempre em relação ao restante dos objetos e fenômenos que se produzem em uma determinada sociedade. Analisando as culturas de classe, Paul Willis[57] afirmou anos atrás que todo fenômeno cultural compreende experiências e relações que não somente estabelecem um conjunto de "opções" e "decisões" concretas em momentos concretos, mas que também estruturam de maneira real e experimental a forma com que se realizam e definem em primeiro lugar essas "opções".

Pesquisar e exercer os direitos humanos a partir das categorias de *espaço/ação*, *pluralidade* e *tempo* exige uma metodologia holística e sobretudo relacional. Cada direito, cada interpretação e cada prática social que esteja relacionada com os direitos não deve ser considerada como resultado casual ou acidental do trabalho de indivíduos ou grupos isolados, mas parte de um processo amplo de relações sociais, políticas, teóricas e produtivas. Isso não significa que toda vez que analisarmos um direito, uma interpretação ou uma ação política a ele dirigida tenhamos de conhecer todas as suas relações, tanto internas quanto externas. Isso conduziria a um efeito paralisante da análise. Em outras palavras, um processo singular somente pode ser entendido completamente nos termos do conjunto social de que faz parte. Uma concepção isolada de um fenômeno só nos conduzirá a mal-entendidos e a uma redução de sua complexidade.

Essas razões nos induzem, num exemplo atual, a rechaçar todo tipo de reducionismo economicista que somente veja os seres humanos como produtos da tendência natural dos indivíduos a maximizar suas preferências, suas utilidades e seus benefícios, sem levar em consideração os contextos nos quais a atividade econômica se realiza. Esse reducionismo implica duas coisas: 1) a economia determina todas as coisas em uma sociedade; e 2) nada há na sociedade que possa determinar a estrutura econômica. Que papel cumpririam

---

57 WILLIS. P. Aprendiendo a trabajar. Disponível em: <http://roble.pntic.mec.es/~jrodri14/willis.pdf>. Acesso em: 26/06/2007.

os direitos humanos, como categorias normativas, diante de uma estrutura econômica que se apresenta como algo que funciona por si e que, por conseguinte, aparece como imutável?

Nós pensamos que os fenômenos que acontecem em uma formação social determinada – entre eles, é claro, os direitos humanos – só podem ser entendidos no âmbito da soma dos processos sociais e econômicos que predominam num contexto espacial/temporal concreto. Todavia, também consideramos que podemos construir propostas *normativas* e realizar práticas sociais que possam ser usadas para transformar tais sistemas hegemônicos e propor a busca de alternativas reais e concretas, se é que percebemos que tais sistemas conduzem a injustiças e explorações do ser humano.

Daí a nossa reivindicação de uma metodologia relacional que leve em conta a complexidade dos direitos humanos situados em seus contextos.

Em primeiro lugar, devemos ter presente o conjunto de *ideias* (produções culturais, científicas, artísticas, psicológicas…) e *instituições* (governo, família, sistema educativo, meios de comunicação, partidos políticos, movimentos sociais…). Em segundo lugar, a interação contínua entre as *forças produtivas* (trabalho humano, equipamentos, recursos, tecnologias...) e as *relações sociais de produção* (interconexões entre grupos de seres humanos no processo de criar, produzir e distribuir produtos: relações de classe, de gênero, de etnia, mercantis…).

A interação estreita entre ideias, instituições, forças produtivas e relações sociais de produção revela-se muito útil para nós na hora de superar os reducionismos com que estamos acostumados segundo a teoria tradicional dos direitos.

Analisemos alguns fenômenos atuais a partir dessa metodologia relacional. Atentemos a fenômenos como o analfabetismo ou a falta de acesso à água potável que afetam bilhões de pessoas; a fatos brutais como o que mostra 250 milhões de crianças sendo exploradas no trabalho e aquele que denuncia a morte de 30.000 crianças por dia no mundo por causa de enfermidades evitáveis[58]. Como

[58] Ver o Relatório sobre Desenvolvimento Humano do ano 2000, disponível na página da ONU em: INFORME sobre desarrollo humano 2000. Disponível em: <http://pnud.sc17.info/files/InfoMundiales/IDH%202000.pdf>. Acesso em: 26/05/2007.

abordar essas terríveis "realidades" a partir de concepções ideais ou metafísicas? Por acaso não vivemos num mundo onde há suficientes recursos e capitais para evitar tudo isso, redistribuindo tais recursos e capitais com o objetivo de facilitar um acesso igualitário aos bens por parte de todas e de todos?

A pergunta é: tem cabimento a indiferença frente ao contexto em que vivemos neste início do século XXI?

Capítulo 4

Estratégias teóricas: a definição dos direitos humanos segundo uma concepção material e concreta de dignidade humana

A realidade social – nos termos de Pierre Bourdieu – está conformada em diferentes campos: o campo econômico, o campo político, o campo jurídico, o campo cultural, etc. Cada campo se compõe dos seguintes elementos: em primeiro lugar, um conjunto de capitais (econômico, político, institucional, simbólico, etc.) que estão distribuídos hierárquica e desigualmente em função das relações de força e de poder que predominam no campo. Desse modo, em qualquer campo social, as pessoas e os coletivos que nele atuam estão situados em "posições" diferentes na hora de ascender aos bens que constituem o objetivo do campo de que se trate. Assim, no campo cultural, as pessoas e os grupos estão situados de um modo distinto (e/ou desigual) em relação aos bens culturais, com um maior ou menor capital simbólico em função das posições sociais ocupadas. O mesmo ocorre com o campo econômico e seu correspondente capital monetário ou com o campo político e seu consequente capital institucional. Ainda assim, em um campo social existe um segundo conjunto de elementos que, junto das posições, conformam o que podemos chamar de uma "estrutura ou ordem social": estamos diante do que Bourdieu denominava *"habitus"* e que nós preferimos denominar "disposições", isto é, as atitudes que as pessoas e grupos que atuam no campo geram na hora de reproduzir ou transformar as distribuições hierárquicas e desiguais de posições que ocupam no acesso aos bens que compõem os objetivos do campo em questão.

Entre o conjunto de posições e o conjunto de disposições que se realizam no campo social, surgem determinadas tensões que constituem o dinamismo e a historicidade de uma estrutura

ou ordem social. Nem as posições objetivas que ocupamos funcionam por si próprias, nem as disposições subjetivas que colocamos em marcha culminam no vazio. Uma estrutura ou ordem social estão condicionadas pela contínua interação entre as posições e as disposições. Essa interação pode gerar estratégias de reprodução/dominação (sempre e quando estejam dirigidas à aceitação, à justificação e à legitimação da estrutura social em seu conjunto) e, também, estratégias de antagonismo/emancipação (em função de apresentarmos uma crítica e uma alternativa aos elementos básicos de dita estrutura ou ordem social em seu conjunto).

A partir de nossa perspectiva os direitos humanos devem ser considerados como a colocação em prática de disposições críticas em relação ao conjunto de posições desiguais que as pessoas e grupos ocupam tanto em nível local quanto em nível global. Para tanto, ou, em outros termos, para que os direitos humanos não sejam utilizados para eternizar as desigualdades e os obstáculos que o modo de relações sociais baseado na acumulação de capital impõe, é preciso pôr em prática um conjunto de estratégias antagonistas que nos sirva de guia ou metodologia de uma ação emancipadora. Essas estratégias – entendidas como mapas para pensar, decidir e atuar em situações de tensão entre as posições e as disposições que compõem a estrutura ou ordem social hegemônicas – não surgem de algum tipo de direito natural ou de algum céu estrelado onde brilhe, a distância, uma concepção absoluta de justiça. Os direitos humanos constituem o estabelecimento de disposições críticas e subversivas em relação aos dados empíricos disponíveis nas estatísticas elaboradas ano a ano pelas próprias instituições internacionais encarregadas de “examinar” – por meio de indicadores concretos – a realidade imperante no mundo todo. Se, como já falamos em várias ocasiões, os Relatórios de Desenvolvimento Humano (com todas as virtudes[59] e deficiências[60]

---

[59] Nesta página é possível ter uma visão global das vantagens que apresentam os informes sobre desenvolvimento humano de um país concreto (neste caso, Chile): EL IMPACTO de los informes de desarrollo humano del PNUD en Chile. Data: 06/2006. Disponível em: <http://www.pnud.cl/prensa/noticias-2006/18-10-2006-impacto-idh-1996-2005-resumen.pdf>. Acesso em: 26/07/2007.

[60] Para uma análise genérica de algumas deficiências estruturais dos informes, confira-se: PODER global: los ODM como señales de humo. Data: 16/03/2007. Disponível em: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article555>. Acesso em: 26/07/2007.

que possam ter) visibilizam uma realidade mundial, na qual um quinto de privilegiados se sustenta sobre quatro quintos da humanidade, explorando-a para seu próprio benefício, e essa brecha nada mais faz que aumentar a cada ano, deduzimos que é urgente construir disposições críticas e antagonistas contra essa estruturação do mundo. Está em jogo a sobrevivência de bilhões de pessoas. Nessa tarefa, os direitos humanos podem representar uma cartada importantíssima sempre e desde que nós, críticos, envolvidos com eles desde nosso "habitus", cumpramos as três seguintes condições:

1.ª) Afirmar constantemente as estratégias de reprodução das relações de força hegemônicas – que colocam pessoas e grupos (tanto em nível local quanto em nível global) em posições desiguais em relação ao acesso aos bens materiais (que conformam os objetivos de qualquer campo social) – é algo que deve estar sempre presente nas análises teóricas. Com isso, evitaríamos que tais estratégias de reprodução/dominação se ocultassem sob mantos ideológicos – ou pretensamente científicos – que impedem a observação e a conseqüente crítica das ordens sociais.

2.ª) Apresentar o fato de que tais estratégias de reprodução/dominação cumprem três funções que é preciso denunciar constantemente: a) a perpetuação dessas mesmas estratégias de sorte a rechaçar a possibilidade de alternativas; b) a geração de obrigações morais com relação à estrutura hegemônica de posições e disposições; e c) a construção de sistemas de garantias jurídicas, políticas e econômicas de dita reprodução/dominação, que se apresentam como "cláusulas pétreas" que não admitem transformação.

3.ª) Denunciar e visibilizar constantemente as manipulações simbólicas que essas estratégias promovem por meio dos processos educativos, culturais e midiáticos. O mecanismo básico reside em apresentar tais manipulações como fenômenos naturais que pouco ou nada têm a ver com as desiguais posições de força que ocupamos numa determinada estrutura social. Assim, são elas assimiladas como algo próprio por aqueles mesmos excluídos e explorados.

Devemos ser capazes de superar as abstrações que sustentam a teoria tradicional dos direitos e propor uma reflexão que impulsione, sistematize e complemente as práticas sociais num sentido crítico, subversivo e transformador. A nossa aposta teórica encontra

seu sentido nas ações sociais. Daí a constante atenção ao estado das lutas pela dignidade em nosso mundo e à ideia de que, para falar de direitos humanos e atuar em função deles, exige-se a assunção plena de compromissos e deveres em relação aos outros, a nós mesmos e à natureza. Nosso fim é claro: propor uma nova cultura de direitos humanos na qual, se os fatos contradisserem a teoria, *pior para a teoria*.

Em função dessas premissas, apresentamos quatro estratégias de antagonismo, sempre com o olhar dirigido à construção de outra estrutura de posições e outra estrutura de disposições mais igualitárias e menos hierarquizadas *"a priori"* por aqueles que ostentam a hegemonia no mundo contemporâneo. Constituem estratégias de antagonismo que, esperamos, permitam a todos intervir tanto no terreno educativo quanto nas práticas sociais na hora de criar disposições emancipadoras.

1. Primeira estratégia: "Conhecer" é saber interpretar o mundo (indaguemos novamente da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948)

Acima já apresentávamos o paradoxo que envolve o mundo dos direitos humanos: proliferação de textos e conferências internacionais e, ao mesmo tempo, agravamento de desigualdades e injustiças. Isso ocorre pela falta de vontade dos organismos internacionais? Ou pela ineficácia desses documentos que conformam o direito internacional dos direitos humanos? Pensamos que nem uma coisa nem outra podem ser alegadas como razões absolutas. O problema, como denunciamos neste texto, é mais profundo, pois refere-se à racionalidade que está na base da ideologia jurídica e política hegemônica, predominantemente neoliberal e neoconservadora. Dessa perspectiva tradicional, justifica-se o (des)cumprimento dos direitos humanos no mundo utilizando indicadores que fixam as liberdades individuais e o Estado formal de direito acima dos direitos sociais e do Estado social de direito[61].

---

[61] Um exemplo desta tendência se pode encontrar em: WORLD human rights guide. Disponível em: <http://www.bsos.umd.edu/gvpt/lpbr/subpages/reviews/humana.htm>. Acesso em: 31/05/2007.

A história da ONU, por exemplo, está repleta de tentativas frustradas de controlar esses processos conduzentes à desigualdade. Vejam-se a respeito os esforços da chamada UNCTAD (Conferência de Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento) para levar a cabo um Fundo Comum de Compensações que equilibre os intercâmbios comerciais entre o Norte e o Sul[62], que restam obstaculizados sistematicamente por uma ordem global tendente a aprofundar as desigualdades e as injustiças[63]. Para acrescentar outro exemplo, o trabalho de denúncia que se realiza anualmente através dos PNUD (Programas das Nações Unidas para o Desenvolvimento)[64].

Os obstáculos existem e alcançam hoje em dia uma dimensão universal. Porém, a falta de eficácia real não deve nos conduzir ao ceticismo ou à renúncia, mas tampouco à cegueira ou à indiferença. Devemos desenvolver um programa educativo e de ação que conscientize todas e todos da necessidade de enfrentar com o maior número de instrumentos possíveis esses obstáculos que impedem a realização efetiva dos fins indicados.

De qualquer modo, para que isso possa entrar nas mentes tanto de estudantes como da sociedade civil em geral, é preciso conhecer os textos e, em consequência, *interpretá-los* de um ponto de vista crítico e contextual.

Em geral, toda interpretação implica fixar a relação de um objeto com a estrutura social em que – e para que – surge. Isso não

62 Vejam-se resultados deste esforço nos casos da África e Ásia em: A 50 años de la Conferencia Asiática-africana de Bandung. Data: abr-jun/2005. Disponível em: <http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2817>. Acesso em: 01/06/2007.

63 Veja-se una análise de mais de dez anos que mostra as linhas básicas da tendência que mencionamos hoje em dia em: UNCTAD reclama acciones inmediatas contra la deflación. Data: Nov/2008. Disponível em: <http://www.redtercermundo.org.uy/tm_economico/texto_completo.php?id=1850>. Acesso em: 31/05/2007.

64 Relatórios, nos quais cada vez mais se acrescentam indicadores de análise e, claro, de compromisso com uma ideia aberta e complexa dos direitos. Os relatórios do PNUD não podem ocultar o crescimento da injustiça e da desigualdade no mundo. Contudo, ainda adoecem de uma excessiva dependência de um trabalho estatístico nutrido por informações muitas vezes procedentes dos próprios Estados ou de associações estreitamente vinculadas aos mesmos. Neste recolhimento de informação, alguns dos dados podem se deformar em razão do temor de referidos Estados de ficar fora das políticas desenvolvimentistas que "condicionam" formalmente a concessão de créditos ao "prévio" respeito da concepção ocidental dos direitos humanos defendidas radicalmente pelos países e entidades do Norte desenvolvido. Ver: PROBLEMAS con los indicadores de gobernabilidad del PNUD. Disponível em: <http://www.acs-aec.org/columna/index45.htm>. Acesso em: 31/05/2007.

significa reduzir a problemática que envolve dito objeto às circunstâncias sociais. O contexto condiciona, mas não determina. O relevante reside, verdadeiramente, em mostrar as interdependências de ambos os termos (por exemplo, direitos e contextos sociais, econômicos e culturais) no momento de sua conformação teórica e prática.

Para tal fim, é preciso desenvolver uma primeira estratégia teórica que guie a seleção dos temas e dos problemas a pesquisar, partindo de critérios capazes de encaminhar a pesquisa de um modo contextual e autocrítico. Essa estratégia deve sempre estar atenta contra os dois perigos de toda interpretação formalista que "naturalize" o fenômeno a ser estudado; isto é, que o tire da sua história ou que o "estetize" eliminando as dimensões políticas ou ideológicas do mesmo. Ao se naturalizar ou estetizar os fenômenos sociais, os contextos são implícita ou explicitamente denegados, mas jamais abolidos. O discurso teórico naturalizado ou estetizado constituirá, pois, uma imagem extra-histórica do fenômeno que pretendemos conhecer, na medida em que o situa à margem dos conflitos e das diferentes posições de poder.

Somente poderemos enfrentar esses perigos recuperando o valor da interpretação como forma de resistência e criatividade cultural. Como tem defendido a chamada "estética da recepção" – e também os aportes mais atuais da denominada "estética da interatividade"[65] –,os condicionamentos do leitor passivo, próprio do formalismo, devem ser superados em prol de um "leitor implícito e interativo", muito mais apropriado para uma perspectiva que tenha em conta os contextos reais de onde surgem os textos e para quem são dirigidos. Esse leitor/intérprete/ator deverá partir de um *ponto de vista móvel*, capaz de engendrar sentidos paralelamente à atividade de compreender e conhecer. Desse modo, na medida em que vamos conhecendo – no nosso caso, os textos de direitos humanos –, vamos aprendendo ao mesmo tempo a compreender – e, assim, a transformar – o mundo em que vivemos. Ainda mais, esse

---

65 Veja-se um bom resumo de ambos enfoques em: DE LA ESTÉTICA de la recepción a la estética de la interactividad. Notas para una hermenéutica de la lectura hipertextual. Disponível em: <http://www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala_de_lectura/estetica_interactividad.htm>. Acesso em: 01/06/2007.

leitor "móvel" e "contextualizado" propiciará um *deslocamento* do trabalho interpretativo dos conteúdos formais do texto (ou seja, os artigos das declarações e das normas internacionais) às condições materiais para as quais ditos textos foram construídos.

Definitivamente, trata-se de reconstruir a força projetiva de uma interpretação que não se reduza ao mero formalismo das regras, avançando em direção ao descobrimento e à explicação das escolhas realizadas pelo autor e dos conflitos sociais concretos que estão na base de todo objeto social. Mais que um saber sistemático, devemos nos dirigir a um *saber estratégico*, que não somente fique nos efeitos ou nas consequências das atividades e discursos sociais, mas que se aprofunde nas causas deles e nos traga argumentos para atuar e gerar disposições críticas e antagonistas em face da estrutura ou da ordem social hegemônica.

Podemos levar adiante essa atividade utilizando muitos textos e conferências. Fiquemos, no momento, com um deles. Novamente nos referimos à Declaração Universal de 1948. No processo de sua redação, seus autores se esforçaram para apresentar uma definição "universal" da natureza humana. Diante das múltiplas dificuldades e das diferentes resistências com as quais se depararam, optaram, segundo o modo ocidental-liberal de pensamento, por "abstrair" as circunstâncias, as plurais e distintas circunstâncias em que se desenvolvem as vidas das pessoas. Essa foi a razão pela qual se adotou uma visão "ideal", para não dizer metafísica, da pessoa humana. Vejam-se o Preâmbulo e o artigo 1.1 da Declaração para perceber que ali se está falando de uma pessoa não situada, definida à margem de seus contextos sociais e pessoais. As consequências são perigosas: se todos temos *todos* os direitos e liberdades pelo mero fato de ter nascido e não podemos pô-los em prática num conjunto determinado de "circunstâncias" desfavoráveis, parece que somos nós os responsáveis por não assegurar a eficácia daquilo que *já* temos. De todo modo, isso não deve nos induzir a uma crítica absolutamente negativa. Pelo contrário, devemos aplicar a leitura "móvel" que apresentamos e seguir na leitura, crítica e afirmativamente, da Declaração em seus artigos finais. Pode ser que aí encontremos a saída para esse dilema e facilitemos uma interpretação mais em sintonia com a natureza social da condição de que todos partilhamos.

Referimo-nos aos artigos 28 a 30 da Declaração. Neles se apontam os vínculos entre o indivíduo e a sociedade em que vive, partindo de uma definição do humano não metafísica, mas material e concreta. Esses artigos deveriam ser, conforme as palavras de um dos redatores do texto de 1948, René Cassin, o frontispício, e não o final, da Declaração Universal, afirmando com isso a importância que eles têm para ela.

O que dizem esses artigos? Quais foram suas vicissitudes históricas e políticas?

Tais artigos fixam que o pleno e livre desenvolvimento da personalidade do indivíduo só é possível quando ele reconhece que faz parte de uma comunidade e cumpre, é claro, crítica e não passivamente, seus deveres para com ela. O próprio artigo 28 diz o seguinte: *toda pessoa tem o direito a que se estabeleça uma ordem social e internacional na qual os direitos e liberdades proclamados nesta Declaração se tornem plenamente efetivos*. Quer dizer, reafirmam-se a importância e a necessidade de uma ordem política e social justa para a satisfação real, não puramente ideal, dos direitos.

É o mesmo que nos anos setenta e início dos oitenta do século passado se denominava "enfoque estrutural dos direitos humanos"[66]. Segundo este, na maioria das ocasiões, são as estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais, tanto em nível interno quanto na esfera internacional, que escondem gravíssimas violações dos direitos humanos. Os direitos reconhecidos na Declaração só poderão ser colocados em prática se instaurada uma estrutura social que permita o desenvolvimento dos países e se o contexto internacional geral facilitar a decolagem econômica dos países pobres ou uma maior redistribuição da riqueza nos países desenvolvidos[67].

---

66 Consulte-se, como exemplo, o magnífico texto de CAMPBELL, Tom. The left and rights - a conceptual análisis of the idea of socialist rights. London : Routledge & Kegan Paul, 1983.

67 Nos princípios do século XXI, este enfoque voltou com força, ao mesmo tempo em que se constituía o Fórum Social Mundial. No ponto 4 de sua Carta de Princípios, podemos ler o seguinte: "As alternativas propostas no Fórum Social Mundial se contrapõem a um processo de globalização, comandado pelas grandes corporações multinacionais e pelos governos e instituições que servem a seus interesses, com a cumplicidade dos governos nacionais. Estas alternativas surgidas no seio do Fórum têm, como meta, consolidar uma globalização solidária que, como uma nova etapa na história do mundo, respeite os direitos humanos universais, a todos os cidadãos e cidadãs de todas as nações e ao meio ambiente, apoiando-se em sistemas e instituições internacionais democráticos que estejam a serviço

Junto a essa exigência de ordem social justa, tanto em nível nacional quanto internacional, encontramos no artigo 29 outra exigência para poder pensar os direitos de modo crítico e contextualizado. Esse preceito fala que *toda pessoa tem deveres em relação à comunidade, pois só nela pode desenvolver livre e plenamente sua personalidade*. Aqui se nos oferece um ponto de vista diferente sobre os direitos humanos. Já não mais falamos de direitos pertencentes a pessoas atomizadas, mas situadas em um contexto, em uma comunidade em que não somente têm prerrogativas, mas também deveres em relação aos seus congêneres. É curioso observar como o Ocidente enfatiza a individualidade dos direitos, esquecendo praticamente por completo a existência de deveres correlatos. Isso resta mais evidente quando vemos outras Declarações de Direitos como, por exemplo, a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (abril de 1948), que dedica todo o capítulo II ao reconhecimento dos deveres das pessoas, e o capítulo V da Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969. Também encontramos referências aos deveres na Convenção Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos de 1981, cujo artigo 27 registra que *todo indivíduo terá deveres em relação a sua família e à sociedade, ao Estado e a outras comunidades legalmente reconhecidas, bem como à comunidade internacional*. É paradoxal e significativo, contudo, que na Convenção Europeia dos Direitos Humanos de 1950 não se encontre nenhuma disposição que faça referência aos deveres das pessoas e grupos nem à relação entre direitos e deveres. Resulta evidente que estamos diante de um tema complicado, pois há situações em que o cumprimento dos deveres em face da comunidade leva a problemas importantes. Veja-se o caso das mulheres que, em algumas comunidades, carregam consigo verdadeiros fardos.

Entretanto, tendo em vista tais problemas, que sempre afetam os menos favorecidos pelos sistemas de poder, as convenções de direitos têm uma forte carga de assunção de deveres e responsabilidades. Se observarmos mais amiude qualquer texto de direito internacional, vê-se logo que estão sendo assinados compromissos e deveres em relação a algum tema. Por exemplo, o *Compromisso de Kyoto*, em que

---

da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos". Ver a página: WELCOME to the Internet site of Polycentric World Social Fórum. Disponível em: <http://www.fsmmali.org/article21.html?lang=es>. Acesso em: 26/07/2007.

os países assinantes "se comprometem a" não expulsar tal ou qual quantidade de dióxido de carbono no ar que respiramos. Os Estados e as partes assinantes se comprometem a isso. Daí a importância de saber distinguir entre deveres comunitários impostos e compromissos de direitos humanos assumidos nas lutas sociais, inclusive, para evitar que os menos favorecidos sofram a dupla injustiça: a da pobreza e a da cultura em que vivem. O artigo 29 é importante, pois, se não o consideramos, como obrigar uma multinacional a cumprir deveres face aos trabalhadores ou ao meio ambiente? Não explicam esse "esquecimento" as dificuldades para encontrar pontos de encontro para a proteção do clima e outras tantas coisas mais?

Nesse percurso pela última parte da Declaração, vale ressaltar a importância, tanto interpretativa quanto prática, do artigo 30, que adverte contra todo ataque aos direitos provenientes de um Estado, de pessoas a título individual ou de grupos de pessoas coordenadas. *Nada nesta Declaração poderá interpretar-se no sentido de conferir direito a qualquer Estado, grupo ou pessoa a empreender e desenvolver atividades ou realizar atos tendentes à supressão de qualquer dos direitos e liberdades proclamados nesta Declaração*. Aplicar esse artigo em toda sua dimensão e interpretar a Declaração através dele, poderia aportar-nos a medida adequada para integrar o conjunto de reivindicações culturais ou étnicas ao marco de um diálogo pacífico que parta do direito de todos, não de uns poucos, para determinar as bases da discussão e do consenso, além do estabelecimento de limites que impossibilitem um retrocesso dos parâmetros estabelecidos na declaração.

Enquanto o debate e o ensino dos direitos não estejam situados no contexto de interpretação que propomos, a causa dos direitos humanos seguirá sem gozar de boa saúde, dado que, como defendemos há tempos, "os direitos humanos começam com o café da manhã".

2. Segunda estratégia: A função social do conhecimento dos direitos humanos (todo conhecimento é um conhecimento produzido por alguém e para algo)

No marco temporal que vai desde a assinatura da Declaração Universal até, colocando um referencial mais próximo, a Iniciativa

da Carta da Terra[68], transcorreram mais de cinco décadas em que os direitos humanos têm convivido tanto com as lutas pela dignidade humana quanto com políticas econômicas neoliberais segundo as quais as desigualdades sociais, econômicas e culturais legitimam-se em prol da eficiência e do benefício imediatos.

Nesse processo histórico, tanto as reflexões teóricas como as práticas sociais comprometidas com a defesa da dignidade humana têm funcionado de um modo geral dentro do esquema conceitual e ideológico estabelecido pelo Preâmbulo e pelo artigo 1.1 da Declaração de 1948: temos direitos inatos que nos pertencem pelo simples fato de sermos seres humanos. Cremos que chegou a hora de pensar se tal marco conceitual e ideológico, situado no mais puro paradigma jusnaturalista, facilita ou dificulta práticas sociais de promoção dos direitos em um contexto de pós-guerra fria e de legitimações economicistas das políticas econômicas e sociais tanto em nível nacional quanto global.

Hoje em dia, depois das grandes transformações neoliberais do sistema de relações baseado no capital, temos uma perspectiva mais ampla para abordar os direitos humanos a partir de novas circunstâncias econômicas, sociais, políticas e culturais com que nós, comprometidos com a geração de disposições críticas e antagônicas frente a essa ordem global injusta e desigual, nos deparamos. Assim, é necessário contextualizar as polêmicas em que nos inserimos, a fim de concretizar a ideia da dignidade a partir do contexto do "novo espírito do capitalismo".

Não fazê-lo implica pelo menos três coisas:

1) Independentizar as *condições de produção* do conhecimento do contexto que as tornou possíveis. Com isso parece que os direitos surgem do nada ou que já estavam aí antes das nossas lutas. Só tínhamos de descobri-los, não de produzi-los. Desse modo, o contexto de justificação e legitimação das ideologias e teorias fica absolutamente separado do contexto de descobrimento (quer dizer, do contexto das lutas por uma estrutura social mais igualitária e

68 Ver: RESUMEN de la carta de la tierra. Disponível em: <http://www.cartadelatierra.org>. Acesso em: 01/06/2007.

menos hierarquizada *"a priori"* pelas relações de força hegemônicas). A "teoria" *parece* que nasce naturalmente de um processo de reflexão "situado à margem" das circunstâncias reais que são, em última instância, as que condicionam as aproximações intelectuais, ainda que não determinem para nada.

2) Invisibilizar as *consequências reais* que dito conhecimento tem sobre a própria realidade que se pretende conhecer. O científico ou o teórico parecem não ser responsáveis pelos efeitos práticos de suas reflexões e de suas pesquisas. Uma teoria "contextualizada" dos direitos deve assumir, pelo contrário, um forte compromisso com respeito à construção – intelectual e social – de uma crítica bem fundamentada do presente no qual vivemos. Toda tentativa de neutralidade valorativa aproxima-se muitíssimo da aceitação acrítica das injustiças e opressões que dominam o mundo da globalização neoliberal. Como já dissemos, em matéria de direitos humanos – e ao contrário do que opinam Hayek e seus seguidores –, temos de afirmar rotundamente que, "se os fatos desmentem a teoria", *pior para a teoria*.

3) Trabalhar teoricamente os direitos humanos deixando de lado a *função social do conhecimento*. Privatizar, desregular, acabar com os espaços públicos, reduzir as atividades do Estado às de simples "guardião noturno" do mercado são questões que devem estar na base de qualquer teoria dos direitos humanos que seja consciente do contexto em que – e para que – se produz, de modo a evitar as justificações ideológicas dirigidas a engordar cada vez mais o bolso das grandes corporações transnacionais. O conhecimento, tal como a natureza, é um *bem social* que deve ser protegido da tendência privatizadora imposta pela ideologia e pela política neoliberais. Se tudo é apropriável; se tudo está submetido à regra utilitarista do maior benefício ao menor custo, o valor de câmbio (isto é, o processo de acumulação de capital) sempre estará acima do valor de uso (as necessidades das pessoas). Daí porque, a partir de uma visão "clássica", o controle do mercado por parte dos direitos é considerado como "custos sociais" a serem reduzidos em detrimento de qualquer outra consideração social, política, econômica ou cultural, sobretudo por aqueles que se dedicam a "calcular economicamente" *o que custa* o consenso e o bem estar sociais. Portanto, a nossa obrigação de teóricos *comprometidos* com os direitos reside em expor e questionar as

tendências e atitudes que, com propósitos de descrição formal dos processos, não levam em consideração as "consequências sociais e humanas" que, por trás das políticas globais de mercado, se impõem em todos os cantos do mundo.

Por conseguinte, quando queremos "conhecer" sobre o que falamos quando se trata de direitos humanos, as perguntas do século XXI são as seguintes: estamos diante de direitos inatos que sobrevoam mágica e "idealmente" os contextos de desigualdade presentes na denominada "globalização"? Ou, melhor, quando usamos a categoria direitos humanos, o que reivindicamos é a construção de condições sociais, econômicas, políticas e culturais que nos "empoderem" para estabelecer e garantir condições de acesso igualitário aos bens materiais e imateriais que, tão injusta e assimetricamente, estão distribuídos em nosso mundo? Quando falamos e utilizamos o conceito de direitos humanos, não nos referimos à criação de um sistema de relações que nos permita aterrissar real e "materialmente" no mundo em que vivemos?

Como afirma Aziz Ab'Saber[69], nunca foi tão necessário e urgente trabalhar no campo das ideias, sobretudo tendo como objeto da pesquisa a situação daqueles que tradicionalmente foram excluídos do que tão pomposamente se autodenomina "modernidade". Emparedados, como estamos, diante de uma ordem de desigualdades – legitimada filosófica e politicamente pelas posições liberais e neoliberais –, o conhecimento deve ter presente a pirâmide social em que excluídos e explorados conformam uma base amplíssima, tremendamente empobrecida e perigosamente em expansão. Igualmente, deve denunciar que os privilegiados por essa ordem de desigualdades negam-se a assumir suas responsabilidades apegando-se ao dogma ideológico que visualiza a pobreza e a marginalização como falta de vontade dos afetados para saírem de sua posição subordinada.

Trabalhar com e para os direitos humanos pressupõe, pois, ir contra a "banalização das desigualdades e injustiças globais" que um pensamento descompromissado e acrítico defende. Lutar contra essa

---

69 AB'SABER, A. The Essence of the Earth Charter in GOLDEWIJK, Berna Klein. BASPINEIRO, Adalid Contreras. CARBONARI, Pablo César (eds.) Dignity and human rigths. The implementation of economic and cultural rigths, Oxford-New York : Intersentia, 2002, p. 181.

banalização é o principal desafio com que nós, comprometidos teórica e praticamente como os direitos humanos, nos deparamos. Aí reside a "função social do conhecimento", sobretudo de um conhecimento que não esquece nem invisibiliza as condições em que se situa e as que pretende transformar.

Três são as condições mínimas sob as quais se pode levar a cabo essa função social do conhecimento dos direitos humanos:

A) Não pode haver conhecimento crítico e, por isso, não caberá alguma função social à reflexão sobre os direitos humanos, se não começarmos pela crítica do próprio conhecimento[70]. No processo de universalização dos direitos, tem predominado um tipo imperialista de conhecimento: parte-se de uma relação colonialista entre nós e os outros e se tenta impor uma ordem fechada que reproduza dita situação de subordinação. O "outro" só é visto como um objeto que pode ser manipulado pela vontade "superior" daquele que coloniza. Essa versão imperialista-colonialista do conhecimento deve ser superada por um tipo de conhecimento democrático-emancipador, cujo objetivo seja a implantação de relações de solidariedade entre nós e os outros; ou, em outros termos, que leve a construir relações de reconhecimento em que os outros sejam considerados tão sujeitos do conhecimento quanto nós mesmos.

B) É preciso superar as abstrações que veem os seres humanos como enteléquias, como entidades despojadas de corpo e, por isso mesmo, de necessidades e carências[71]. A função social do conhecimento exige reconhecer o outro em sua cotidianidade, em sua vida, tanto pública quanto privada, em seu *fazer* e não somente em seu *pensar*. O "eu penso" sempre enfrentou um problema: como definir e constatar aquilo que está além do pensamento, quer dizer, os objetos, as coisas, os outros seres pensantes. Definindo abstratamente o indivíduo pensante, ficaram de lado as circunstâncias concretas em que vive. Daí a ideia de superioridade das chamadas "liberdades individuais" sobre as condições sociais, políticas e culturais que as colocam

70 SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000, p. 29.

71 BENHABIB, S. El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista in BENHABIB, S. CORNELL, D. (eds.) Teoría feminista y teoría crítica. Valência: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

em prática. O relevante, para as posições individualistas, é o que tem a ver com a esfera íntima do pensamento. O "eu faço", pelo contrário, coloca-nos impreterivelmente no contexto em que vamos criando e recriando as nossas vidas. Nada se faz sem os objetos materiais, os bens, com que trabalhamos no *continuum* de relações sociais em que estamos situados. A partir dessa posição, os direitos dos indivíduos não somente se reduzem às liberdades de pensamento, mas se estendem necessariamente às condições sociais, econômicas, políticas e culturais com as quais e nas quais nos relacionamos. Devemos, então, partir de uma reflexão que comece do "outro concreto", dos seres humanos de carne e osso que lutam diariamente por satisfazer as suas necessidades e saciar as suas carências. Somente desde esse outro concreto se poderão ir construindo as bases para chegar ao "outro generalizado", isto é, ao ser humano como entidade global –humanidade – e como ser dotado de capacidade abstrata para lutar por sua particular concepção da dignidade humana. A função social do conhecimento só poderá acontecer quando nos reconhecermos no *fato* das nossas condições particulares e, também, na *norma* daquilo que deve ser entendido, depois de um debate em condições de igualdade, como o universal.

C) Como costumava afirmar J. P. Sartre, "*não posso fazer que 'exista' um ser, se o 'ser' não é já*". Isso significa dizer que o mundo, tal como o conhecemos e sentimos, existe à margem das nossas categorias de pensamento e das nossas tendências a reduzir tudo a premissas transcendentais à ação humana. Não pensamos *o* mundo. Pensamos e atuamos *no* mundo. Este é exterior a nós; pré-existe em relação a nós e seguirá existindo quando já não estivermos aqui. Por tal razão, devemos teorizar no e para o mundo em que vivemos nosso presente. O passado é sempre o passado do nosso presente, e o futuro nada mais é que a extensão daquilo que fazemos em nosso presente. É "neste" mundo que nos situamos e nele devemos desenvolver as atitudes e aptidões necessárias para atingir os maiores níveis de dignidade para todas e todos aqueles que nele convivemos.

Neste mundo – propõe Eugenio Trías –, vivemos como *seres fronteiriços*. Vivemos sempre em tensão com os limites: o limite "do natural" (do coisificado, do passivo, do que funciona por si só) e o limite "do misterioso" (do transcendente, do motor imóvel, do que

escapa ao nosso controle)[72]. Em outros termos, viver neste mundo implica uma contínua luta para não cair no déficit de sentido (a coisificação do humano) nem no excesso de sentido (a idealização do humano). Pretendemos sempre ser livres, mas, ao mesmo tempo, não podemos exercer a nossa liberdade senão assumindo essa condição de seres fronteiriços que vivem e atuam entre esses dois limites, lutando permanentemente para não cair em qualquer deles. Somos, então, seres fronteiriços que não estão a sós no mundo, mas que convivem com outros seres fronteiriços que, do mesmo modo que nós, vivem e atuam em dita fronteira. Desse modo, o mundo se transforma em um *espaço de e para a liberdade*. O mundo não é algo pré-estabelecido (natural ou metafisicamente). O mundo é uma *tarefa*, um valor, quer dizer, uma proposta à ação humana concreta, contextualizada e imanente.

Assim, quando falamos "do mundo", não nos referimos nem ao "horizonte de nossa situação", essa distância infinita que nos separa de nós mesmos, nem ao conjunto indiferenciado de obstáculos e carências que nos impedem de ser o que somos. O mundo é a nossa tarefa, a nossa proposta, sempre "tensionada" contra as tendências à coisificação e à transcendência. É nesse sentido que o mundo se transforma no produto de nossa liberdade; não da liberdade entendida como "autonomia" (sempre próxima do déficit de sentido que parte da ideia de que "minha liberdade termina quando começa a do outro"), mas como se cada experiência de liberdade fosse um território absolutamente delimitado e invulnerável. Também não falamos de liberdade como "livre-arbítrio" (muito próxima ao excesso de sentido que postula uma vida "livre", além do "vale das lágrimas" pelo qual atravessamos enquanto "vivemos"). Somos livres em função de algo mais concreto, imanente, fronteiriço e ilimitado por essas duas tendências infra ou supra-humanas. A nossa liberdade é mais "política". É mais um "marco de composição de vontades" do que desagregação atomizada. Desse modo, a nossa liberdade começa onde e quando começa a do outro. Ele reclama a nossa liberdade para poder exercer a sua; e nós reclamamos a sua liberdade para exercermos a

72 TRÍAS, E. Ética y condición humana. Barcelona: Península, 2000.

nossa. Por conseguinte, *quanto mais experimentemos a nossa liberdade, mais reconhecemos a do outro*.

Por tais razões, o objeto de uma teoria crítica e contextualizada pressupõe "recuperar este mundo mostrando-o tal qual ele é": quer dizer, um mundo em que a fonte da minha liberdade seja entendida como a fonte da liberdade dos demais. Deduz-se que a "tarefa" básica de uma teoria comprometida com os direitos é criar as condições teóricas e práticas para afirmar a liberdade como uma *atividade criadora*, que não se limite a produzir sua própria lei, mas que seja *constitutiva do seu objeto*; em outros termos, do mundo em que vivemos. A teoria nos revela o mundo e o propõe como uma tarefa contínua de transformação *do próprio mundo*. Nisso reside a densidade da nossa liberdade: quanto mais desenvolvemos as nossas capacidades criativas e transformadoras, mais livres seremos. Como dizia Sartre, *se me dão este mundo com suas injustiças, não é para que eu as contemple com frieza, mas para que as anime com a minha indignação e para que as revele e crie sobre a natureza delas, quer dizer, sobre os abusos que devem ser suprimidos*. Uma teoria que assuma a função social do conhecimento deve ser sempre o resultado de uma reflexão criativa do mundo na medida em que este exige a liberdade humana. Dizia também Bertold Brecht: a teoria, literária ou política, nada mais é que uma "arma conceitual" na luta pela transformação criativa e afirmativa do mundo. Ser realista e imanente não implica aceitar passivamente "o que há", mas atuar criticamente sobre a realidade, assumindo pelo menos três compromissos: 1) desenterrar contínua e permanentemente aquilo que fica esquecido/oculto; 2) estabelecer, de um modo constante, relações e vínculos que foram negados; e 3) apontar recorrentemente cursos alternativos de ação social e de reflexão intelectual.

Portanto, o que é teorizar a perspectiva da função social do conhecimento? Uma reflexão sobre as condições que potencializem os encontros e as intensidades necessárias que nos capacitem (atitudes e aptidões) para ser livres. Em segundo lugar, por que teorizamos? Porque estamos no mundo e essa é a nossa tarefa, a nossa proposta, o nosso valor. E, por último, para quem escrevemos? Certamente para esses seres fronteiriços que somos; seres que negam os déficits de sentido das coisificações objetivistas e os excessos de sentido das coisificações jusnaturalistas. Como afirmaram há anos Felix Guattari

e Antonio Negri, "a teoria deve trabalhar fundamentalmente sobre os vínculos que unem estreitamente a 'interatividade social' e suas 'formas políticas', a produção e a política, a potência produtiva e o poder constituinte... Construir o público contra o Estado, pensar a democracia dos produtores contra o parasitismo do capital, identificar as formas mediante as quais a interatividade da produção (colocada em relevo pelo desenvolvimento dos serviços) pode articular-se como formas (renovadas) da democracia política, colocar em dia o tecido material da co-produção política do social..."

Tudo isso é o que define as tarefas de uma teoria contextualizada e crítica dos direitos: tarefas urgentes, extremamente vivas, como as lutas que as colocaram na nossa agenda de pesquisa[73].

3. Terceira estratégia: "Definir" significa delimitar o horizonte da utopia (o conceito e as especificações dos direitos humanos)

Dissemos acima que a luta pelo reconhecimento dos direitos começa quando surge um *anseio social* que se quer satisfazer. Quando se generalizam esses anseios, quer dizer, quando são comungados por indivíduos, grupos e sociedades, transformam-se em *valores* que orientam a nossa ação e as nossas práticas em direção a fins mais genéricos que a simples satisfação de uma necessidade. Se, por fim, conseguimos com que esses valores sejam reconhecidos positivamente como normas jurídicas, não somente serão estabelecidos limites à atuação dos poderes públicos, mas também se fundará uma *relação social* a partir da qual se regularão situações, reivindicações ou conflitos produzidos entre indivíduo-indivíduo, indivíduo-sociedade,

---

[73] SARTRE, J.P. ¿Qué es literatura? Buenos Aires: Losada, 1950, pp. 77-86; GUATTARI, F. e NEGRI, A. Reapropiaciones del espacio público publicado originalmente em Futur Anteriéur, 33-34, Paris, 1996/1, pp. 233-244, e reproduzido em Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo. Madrid : Akal, 1999, pp. 193-205. NEGRI, T. Arte y multitude. Ocho Cartas. Madrid: Mínima Trotta, 2000; VIRNO, P. Mondanità. Roma : Manifesto Libri, 1991. SAID, E. Representaciones del intelectual. Barcelona : Paidós, 1984. NEGT, O. Kant y Marx. Un diálogo entre épocas, Madrid : Minima Trotta, 2004 Ver, também, FOUCAULT, M. Saber y verdad. Madrid : La Piqueta, 1985; do mesmo autor, Dits et écrits 1954-1988, 4 volumes. Paris : Gallimard, 1994; RABINOW, P. The Foucault Reader. New York : Pantheon Books, 1984 (e reeditado em London : Penguin, 1991).

sociedade-Estado ou, finalmente, Estado-Estado, no caso da comunidade internacional.

O direito, ao elevar a relação social dos anseios e valores de uma sociedade determinada, nunca nos diz *o que é* essa sociedade, mas nos apresenta *como ela deve ser* regulamentada. Isso nos faz pensar em duas coisas: primeiro, na necessidade de construir um "marco de transparência" de onde visualizemos os problemas e conflitos; e, segundo, na assunção de um "marco de responsabilidade" que nos obrigue a garantir os meios de ação necessários não para a negação dos conflitos, mas para a solução de tais problemas a partir dos limites e fins prefixados pela concepção dos direitos que defendemos.

Por essa razão, os direitos humanos não devem ser entendidos como uma utopia ou, em outros termos, como um horizonte utópico, irrealizável e impotente frente aos obstáculos que impedem constantemente sua plena satisfação. Os direitos, poderíamos dizer, o direito em geral, sempre são um processo, nunca o resultado neutral de uma decisão arbitrária do poder. Beneficie a quem beneficiar, a norma resulta necessariamente de um processo dinâmico de confronto de interesses que, de diferentes posições de poder, lutam por elevar seus anseios e valores, ou seja, seu entendimento das relações sociais, à lei.

Por essas razões, a nossa definição opta por uma delimitação dos direitos em função de uma escolha ética, axiológica e política: a da dignidade humana de todos os que são vítimas de violações ou dos que são excluídos sistematicamente dos processos e dos espaços de positivação e reconhecimento de seus anseios, de seus valores e de suas concepções a respeito de como deveriam ser entendidas as relações humanas na sociedade.

Ponderar na escola, na aula universitária ou na sede de movimentos e associações de defesa e promoção de direitos quais foram os processos históricos e normativos que deram lugar a uma determinada configuração de direitos; analisar detidamente que tipo de relação social é que se estabelece e finalmente valorar a proximidade ou distância de dita normativa em relação à luta pela dignidade humana (vida, liberdade e igualdade) pode nos oferecer um marco pedagógico e prático que facilite entender os direitos em toda sua complexidade e na profundidade de sua natureza.

Os direitos humanos, então, devem ser vistos como a convenção terminológica e político-jurídica a partir da qual se materializa essa vontade de encontro que nos induz a construir tramas de relações – sociais, políticas, econômicas e culturais – que aumentem as potencialidades humanas. Por isso devemos resistir ao essencialismo de teorias que instituíram o discurso ocidental sobre tais "direitos". Se convencionalmente foram designados com o qualificativo "humanos" para universalizar uma ideia *particular* de humanidade (a liberal-individualista), e com o substantivo "direitos" para que fossem apresentados como algo obtido de uma vez por todas, nós nos situamos em outra narração, em outro *nómos*, em outra *Grundnorm*, em um discurso normativo de "alteridade", de "alternativa" e de "alteração", quer dizer, de resistência aos essencialismos e formalismos liberal-ocidentais que, hoje em dia, são completamente funcionais aos desenvolvimentos genocidas e injustos da globalização neoliberal.

Por essas razões filosóficas, que não deixam de assumir um forte conteúdo político, definimos os direitos humanos em três momentos: o cultural, o político e o social. Cada um dos quais levará consigo sua própria especificação axiológica: a liberdade, a fraternidade e a igualdade. Vejamos cada um dos momentos que nos permitirão ter um conceito de direitos humanos crítico e contextualizado.

I – Inicialmente, e de modo resumido, os direitos humanos exigem a *instituição* ou *posta em marcha de processos de luta pela dignidade humana*. Dessa definição resumida, destacamos a "especificação cultural/histórica dos direitos": eles não são algo dado, nem estão garantidos por algum "bem moral", alguma "esfera transcendental" ou por algum "fundamento originário ou teleológico". São produtos culturais que instituem ou criam as condições necessárias para implementar um sentido político forte de liberdade (oposto à condição restritiva da liberdade como autonomia: minha liberdade termina quando começa a sua). Desse ponto de vista, minha liberdade (de reação cultural) começa onde começa a liberdade dos demais; por isso não tenho mais remédio que *me comprometer* e *me responsabilizar* – como ser humano que exige a construção de espaços de relação com os outros – com a criação de condições que permitam a todas e a todos "pôr em marcha" contínua e renovadamente "caminhos *próprios* de dignidade".

II – Em um sentido mais amplo, continuamos definindo os direitos humanos, agora de um plano político, como *os resultados dos processos de luta antagonista que se produzem contra a expansão material e a generalização ideológica do sistema de relações imposto pelos processos de acumulação do capital*. Ou seja, estamos "especificando" politicamente os direitos não como entidades naturais ou "direitos infinitos", mas como reações antagonistas frente a um determinado conjunto de relações sociais surgidos em um contexto preciso, temporal e espacial: a modernidade ocidental capitalista. Nesse sentido político, concretizamos a definição sob o conceito social e coletivo de "fraternidade", quer dizer, a atualização das reivindicações da ala democrático-plebeia da Revolução francesa auspiciada pelos jacobinos e levada a cabo por Babeuf e seus "iguais". Em nosso politizado conceito de fraternidade não se escondem propostas de tolerância abstratas, mas impulsos concretos de "solidariedade" e de "emancipação" que permitem a elevação de todas as classes domésticas ou civilmente subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais, o que implica a queda de todas as barreiras de classe derivadas dos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano.

III – Num sentido marcadamente social, os direitos humanos são *o resultado de lutas sociais e coletivas que tendem à construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos que permitam o empoderamento de todas e de todos para lutar plural e diferenciadamente por uma vida digna de ser vivida*. Em outros termos, especificamos os direitos de uma perspectiva "pragmática" e de forte conteúdo social. Com isso, pretendemos complementar e ampliar o conceito de igualdade formal aos aspectos materiais e concretos que permitam a colocação em prática da liberdade positiva e da fraternidade emancipadora abarcada no conceito de igualdade material. Os direitos não funcionarão por si próprios, nem serão implementados unicamente a partir do trabalho jurídico. É necessário fazê-los atuar criando as condições econômicas e culturais que nos permitam efetivar a liberdade positiva e a fraternidade emancipadora[74].

[74] Ver DOMÉNECH, A. El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista. Barcelona: Crítica, 2004, p. 84 e ss.

4. Quarta estratégia: bases teóricas para uma definição material da dignidade humana

Definitivamente, quando falamos de direitos humanos como produtos culturais antagônicos às relações capitalistas, nos referimos ao "*resultado histórico do conjunto de processos antagonistas ao capital que abrem ou consolidam espaços de luta pela dignidade humana*". Em primeiro lugar, então, destaca-se a expressão "resultado do conjunto de processos antagonistas", com a qual queremos reforçar o caráter histórico/dinâmico dos processos sociais e jurídicos que permitem abrir e, ao mesmo tempo, garantir o resultado das lutas sociais pela dignidade. Em segundo lugar, falamos de "espaços de luta", isto é, da construção das condições necessárias para levar adiante propostas alternativas à ordem existente. E, em terceiro lugar, referimo-nos à "dignidade humana". Com isso não nos referimos a uma concepção da dignidade que imponha determinados "conteúdos" a qualquer forma de vida que lute cotidianamente por suas expectativas e suas necessidades. Falamos da ideia de "dignidade humana" que deriva das tradições críticas e antagonistas que foram marginalizadas ou ocultadas pela generalização da teoria tradicional que aqui questionamos.

Desse modo, reafirmamos o que as lutas da humanidade contras as injustiças e opressões aportaram à tradição ocidental antagonista. Assim fazemos apelando ao sufixo latino *tudine*, que significa "o que faz algo". Por exemplo, multidão: o que faz muitos, o que nos une a outros. Então, das nossas lutas antagonistas, propomos uma ideia de dignidade baseada em dois conceitos que compartilham tal sufixo latino: a *atitude*, ou consecução de disposições para fazer algo, e a *aptidão*, ou aquisição do suficiente poder e capacidade para realizar o que estamos dispostos previamente a fazer. Se os direitos humanos, como produtos culturais ocidentais, facilitam e generalizam a todas e a todos "atitudes" e "aptidões" para fazer, estamos diante da possibilidade de criar "caminhos de dignidade" que possam ser trilhados não somente por nós, mas por todos aqueles que não se conformem com as ordens hegemônicas e queiram enfrentar as "falácias ideológicas" que bloqueiam a nossa capacidade cultural de propor alternativas. Só assim poderemos pronunciar o nome "direitos humanos" sem cair na impotência que resulta da generalização de

uma teoria tradicional que, apesar de suas proclamas universalistas, a única coisa que universaliza é seu descumprimento *universal*.

Essa aproximação material da concepção de dignidade remete-nos aos cinco deveres básicos que devem informar todo compromisso com a ideia de dignidade humana que não tenha intenções colonialistas nem universalistas e que tenha sua atenção fixada sempre na necessidade de abertura dos circuitos de reação cultural: o reconhecimento, o respeito, a reciprocidade, a responsabilidade e a redistribuição (que já expomos no segundo parágrafo do item II).

Para nós, esse é o único caminho para uma nova cultura dos direitos que atualize o princípio de esperança inerente a toda ação humana consciente do mundo em que vive e da posição que nele ocupa. Trabalhemos ativamente os seguintes pontos: 1) as dificuldades e contradições daqueles que utilizam o conceito de dignidade humana sem levar em conta uma concepção material da dignidade comparando as dificuldades para defini-la a partir de uma formulação material[75]; 2) confrontemos as duas "declarações" seguintes obedecendo ao critério presente nas seguintes questões: haverá direitos humanos sem a adoção de compromissos e deveres? Qual dos dois textos internacionais se aproxima mais da nossa concepção de direitos humanos e de dignidade[76]: 1 - a Declaração Universal dos Direitos Humanos[77]; ou 2 - a Declaração de Responsabilidades e Deveres Humanos[78]?

---

75 HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos in HERRERA FLORES, J. (ed.) El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2001. Ver também, HERRERA FLORES, J. De "Habitaciones propia"' y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Bilbao : Instituto de Derechos Humanos e Universidad de Deusto, 2005. Do mesmo autor Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Madrid : Libros de la Catarata, 2005.

76 Ver detalhadamente a entrevista realizada à presidenta do Comité Internacional de Bioética (LA DIGNIDAD humana, valor clave de la bioética. Data: dez/2004. Disponível em: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=25143&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. Acesso em: 01/06/2007) e as dificuldades que ela tem para concretizar o conceito de dignidade. Comparem-se tais dificuldades com uma concepção material da dignidade em: LA LÍNEA de dignidad como indicador de sustentabilidad socioambiental: avances desde el concepto de vida mínima hacia el concepto de vida digna. Disponível em: <http://www.revistapolis.cl/3/larrain3.pdf>. Acesso em: 01/06/2007.

77 Ver: DECLARACIÓN Universal de Derechos Humanos. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>. Acesso em 01/06/2007.

78 Ver: DECLARACIÓN de Responsabilidades y Deberes Humanos. Disponível em: <http://www.grupomontevideo.edu.uy/Documentos_y_publicaciones/Documentos/Declaracion_de%20responsabilidades.htm>. Acesso em: 01/06/2007.

Capítulo 5

"Situar" os direitos humanos: o "diamante ético" como marco pedagógico e de ação

Para ensinar e levar à prática uma concepção complexa e relacional dos direitos humanos, devemos encontrar uma figura, um esquema que nos permita visualizar toda a profundidade e a amplitude do tema. Uma figura que facilite a compreensão por parte das pessoas que participam do processo educativo e por parte dos atores sociais. Uma imagem que seja a mais completa e singela possível, mas que contenha todos os elementos que compõem a realidade dos direitos. Chamamos essa figura ou "esquema" de conhecimento e ação de diamante ético[79]. Com o "diamante", pretendemos oferecer uma imagem que concretize tanto a nova perspectiva que propomos como um quadro que mostre a virtualidade da definição dada.

Na qualidade de diamante, nossa figura pretende afirmar a indiscutível interdependência entre os múltiplos componentes que definem os direitos humanos no mundo contemporâneo. Com o "diamante ético", nos lançamos a uma aposta: os direitos humanos vistos em sua real complexidade constituem o marco para construir uma ética que tenha como horizonte a consecução das condições para que "todas e todos" (indivíduos, culturas, formas de vida) possam levar à prática sua concepção da dignidade humana.

Nada é mais universal que garantir a todos a possibilidade de lutar, plural e diferenciadamente, pela dignidade humana. A maior violação aos direitos humanos consiste em impedir que algum

---

[79] A figura do diamante ético tem seu precedente no texto de Wendy Griswold, Cultures and Societies in a Changing World, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994, que desenvolve a figura do "diamante cultural" como base para um entendimento global e interativo da cultura. Vide especialmente p. 1-17.

indivíduo, grupo ou cultura possa lutar por seus objetivos éticos e políticos mais gerais; entre os quais, se destaca o acesso igualitário aos bens necessários ou exigíveis para se viver dignamente. Não permitir que as pessoas que querem e desejam trabalhar em nossos países tenham acesso ao direito à cidadania, bem como impedir que as mulheres tenham acesso à educação ou à saúde constituem violações de direitos humanos da pior espécie, uma vez que afetam o que é universal na proposta dos direitos: a possibilidade de lutar pela consecução da dignidade. Com nosso diamante ético, pretendemos, pois, oferecer uma figura útil para o estudo de um tema tão plural, híbrido e impuro como os direitos humanos e, também, expor as bases que permitam construir uma prática complexa que saiba unir os diferentes elementos que os compõem. Necessitamos, portanto, de uma imagem que nos permita visualizar os direitos humanos a partir dos pressupostos da metodologia relacional acima exposta.

Nosso diamante tem três camadas, cada uma delas com seus diferentes pontos de conexão mútua. Não estamos ante uma figura estática. O diamante nada mais é que uma imagem em três dimensões e que sempre está em movimento. Dada a sua transparência, a aposta é que o leitor deste texto possa imaginar uma figura em que seus diferentes componentes, além de estarem inter-relacionados, sejam visíveis de todos os pontos de vista em que nos coloquemos. Por isso, falamos de um diamante: um sistema integrado de cristais que se formou com o passar do tempo por superposições de materiais que, ao final, convergem na maravilhosa figura da joia. Os direitos humanos, vistos a partir de uma perspectiva crítica e contextualizada – não como justificações ideológicas dos neocolonialismos contemporâneos –, podem converter-se não em uma joia a ser contemplada, mas sim no resultado de lutas que se sobrepõem com o passar do tempo e que são impulsionadas tanto por categorias teóricas (linha vertical de nosso diamante) como por categorias práticas (linha horizontal da figura). Nestas páginas, vamos ver uma série de losangos justapostos, uma vez que a página impressa impede que vejamos o diamante em sua profundidade e em seu contínuo movimento. Isso não quer dizer que cada camada seja independente e indique unicamente segmentos geológicos separados uns dos outros. Todos os componentes do

diamante estão estreitamente imbricados e interconectados. Do mesmo modo, não se pretende esgotar a quantidade de elementos que comporão a figura global do diamante. Poderemos acrescentar outros elementos se isso nos parecer adequado e se pudermos justificar de forma prática e teórica essa inclusão. Para nós, aqueles existentes neste momento constituem o mínimo para compreender os direitos humanos em toda sua complexidade.

Somente pedimos a quem leia estas páginas que tente ver a figura em movimento e em toda sua profundidade.

ELEMENTOS DO DIAMANTE

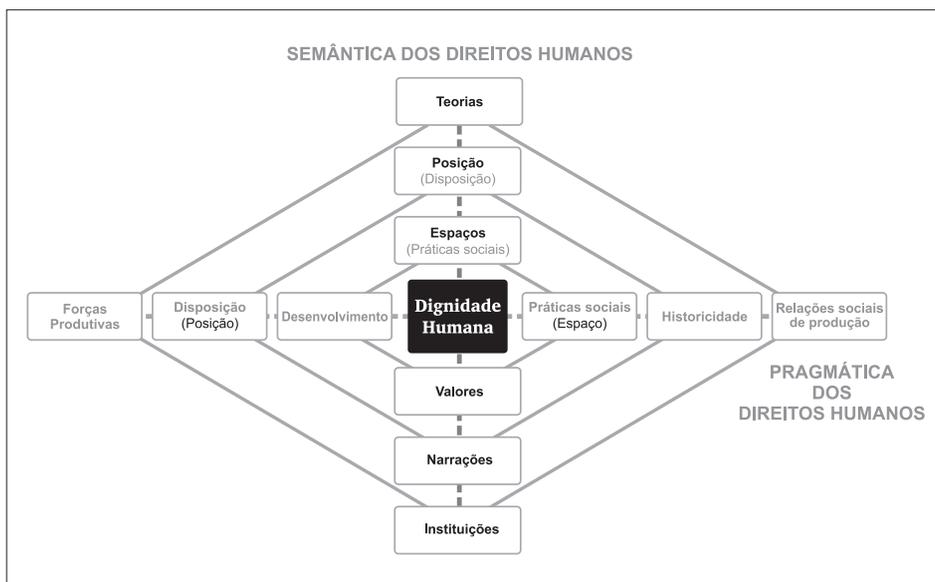
CONCEITUAIS: Eixo vertical

- Teorias
- Posição
- Espaço
- Valores
- Narração
- Instituições

MATERIAIS: Eixo horizontal

- Forças Produtivas
- Disposição
- Desenvolvimento
- Práticas sociais
- Historicidade
- Relações Sociais

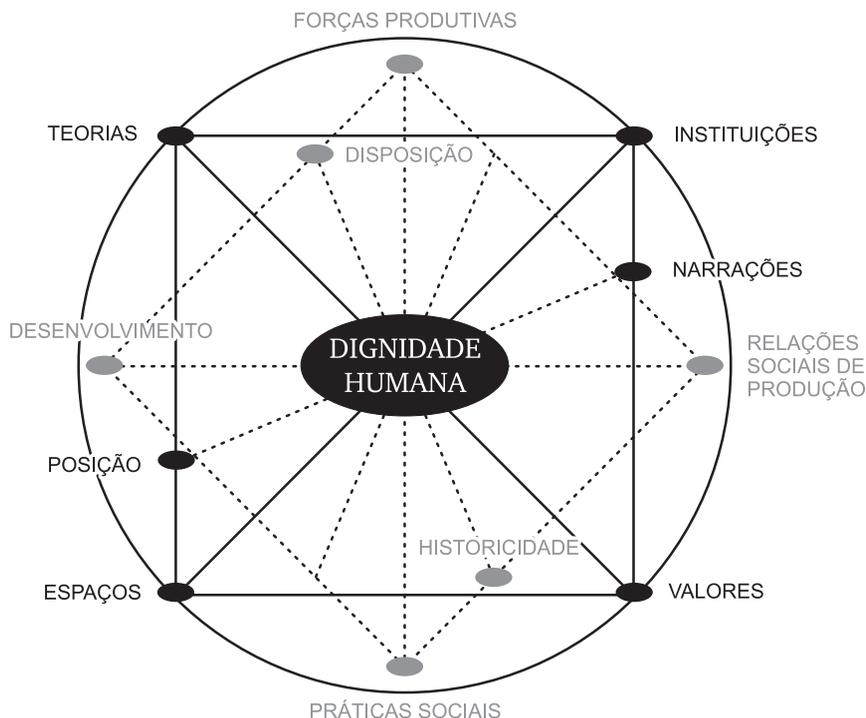
Esses elementos foram ordenados em um cruzamento de coordenadas que permitem identificar todos os pontos entre os quais é possível estabelecer relações de análise para a situação que se pretende revisar: os quadrados horizontais contêm os elementos do que chamamos de "eixo material", e os verticais, os elementos do "eixo conceitual", coincidindo os dois no centro do "diamante", onde se situa a ideia de dignidade humana, a qual se concretiza na conquista de um acesso igualitário aos bens materiais e imateriais que nos permitem levar adiante nossas vidas a partir de nossas particulares e diferenciadas formas de vida.

DIAMANTE ÉTICO SINTAXE DA REALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

O que se busca é gerar a capacidade de compreender uma situação social na qual estão em jogo as formas de satisfação de determinadas necessidades humanas "desde" uma concepção materialista e relacional dos direitos humanos.

A melhor satisfação de uma necessidade terá como resultado a maior concretização dos direitos, o que fará com que nos aproximemos de um ideal de dignidade humana estabelecido a partir de seus conceitos materiais. Por outro lado, se não se concretizar o direito humano perseguido, os participantes do processo e os afetados por ele terão o legítimo direito de se sentir indignados diante da situação em que foram colocados.

O objetivo, portanto, dessa imagem metodológica se baseia na ideia de que tanto a dignidade humana como os direitos não são elementos isolados e, também, não são dados com antecedência, mas sim construídos passo a passo pela própria comunidade ou grupo afetado, o que lhes outorga um caráter de direitos em movimento que se podem gerar e revisar através da metodologia que se propõe.

O que nos resta é, então, relacionar cada ponto com um dos conceitos ou elementos que constituem o marco de análise em uma figura mais complexa (o diamante ético). Com isso, pretendemos que a cidadania forme uma imagem múltipla que permita visualizar a pluralidade de suas causas, seus processos e seus resultados. Do mesmo modo, devemos admitir que falar de dignidade não é referir-se a algo abstrato ou metafísico, mas sim às possibilidades ou obstáculos que temos na hora do acesso (igualitário ou desigual) aos bens materiais e imateriais.

O resultado da vinculação dos distintos pontos do diamante poderia ser visto da seguinte forma:

Os conceitos do diamante são os seguintes:

EIXO MATERIAL

- Forças produtivas: as tecnologias, tipos de trabalho e processos econômicos que levam à produção de um bem ou serviço. Ex.: produção industrial, produção agrícola, etc.
- Relação social de produção: forma de se relacionar por parte daqueles que intervêm na produção de bens e serviços tanto entre eles mesmos como com a natureza; todos os aspectos que determinam o modo pelo qual se acessa a esses bens. Ex.: forma cooperativa, empresa privada, negócio familiar, trabalho livre, etc.
- Disposições: "consciência" da situação que se ocupa no processo de acesso aos bens e "consciência" de como se atua dentro de dito processo. Ex.: sou favorecido ou desfavorecido, explorado ou recebo vantagens, maltratado ou tratado como igual, etc.

- Historicidade: as causas históricas e os grupos sociais que deram origem a um processo social, como também os efeitos e a atual situação desse processo social no momento da análise. Ex.: o desemprego - quando se originou, quais as suas causas, em que situação se está no momento da análise (segue-se sem trabalho, em trabalho precário, etc.).
- Desenvolvimento: processo e situação atual de criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam ou impeçam o acesso aos bens. Ex.: países desenvolvidos e com pleno acesso aos bens; com acesso limitado, excluídos, etc.
- Práticas sociais: formas de organização e ação a favor ou contra uma situação de acesso aos bens que se pretende obter. Ex.: grupo organizado em mobilização pelo acesso; indivíduos isolados e em inatividade.

EIXO CONCEITUAL

- Teorias: formas de observar um processo ou uma coisa e que nos permite ter uma ideia sobre suas características. Ex.: o trabalho é uma obrigação; todos temos direitos humanos; os direitos humanos se conquistam.
- Valores: preferências individuais ou coletivas, majoritárias ou minoritárias, a respeito de alguma coisa, bem ou situação social e que permitem manter relação com os outros. Ex.: a cooperação é boa; o trabalho dignifica; o dinheiro é a medida da felicidade.
- Posição: lugar que se ocupa nas relações sociais e que determina a forma de acessar aos bens. Ex.: pobre, rico, classe média; camponês ou urbano; marginalizado ou incluído.
- Espaço: lugares físicos, geográficos, humanos ou culturais em que ocorre o conjunto de relações sociais. Ex.: a cidade, a família, a classe social, o grupo religioso.
- Narrações: formas como definimos as coisas ou situações; modos a partir dos quais as coisas ou situações nos são definidas; e, também, a forma pela qual nos dizem como devemos participar das relações sociais. Ex.: novelas, textos, discursos ou imagens… que nos transmitem, por exemplo, a mensagem de que o meio

ambiente é necessário; que a propriedade privada é a melhor forma de propriedade, que tal pessoa é boa ou é má, culta ou inculta, desenvolvida ou marginalizada.

- Instituições: normas, regras e procedimentos que articulam hierárquica e burocraticamente a resolução de um conflito ou satisfação de uma expectativa. Ex.: parlamento, família.

Vistos em um quadro conjunto ficariam assim:

• Forças produtivas: as tecnologias, tipos de trabalho e processos econômicos que levam à produção de um bem ou serviço. Ex.: produção industrial, produção agrícola, etc.	• Teorias: formas de observar um processo ou uma coisa e que nos permite ter uma ideia sobre suas características. Ex.: o trabalho é uma obrigação; todos temos direitos humanos; os direitos humanos se conquistam.
• Relação social de produção: forma de se relacionar por parte daqueles que intervêm na produção de bens e serviços tanto entre eles mesmos como com a natureza; todos os aspectos que determinam o modo pelo qual se acessa a esses bens. Ex.: forma cooperativa, empresa privada, negócio familiar, trabalho livre, etc.	• Valores: preferências individuais ou coletivas, majoritárias ou minoritárias, a respeito de alguma coisa, bem ou situação social e que permitem manter relação com os outros. Ex.: a cooperação é boa; o trabalho dignifica; o dinheiro é a medida da felicidade.
• Disposições: "consciência" da situação que se ocupa no processo de acesso aos bens e "consciência" de como se atua dentro de dito processo. Ex.: sou favorecido ou desfavorecido, explorado ou recebo vantagens, maltratado ou tratado como igual, etc.	• Posição: lugar que se ocupa nas relações sociais e que determina a forma de acessar aos bens. Ex.: pobre, rico, classe média; camponês ou urbano; marginalizado ou incluído.
• Historicidade: as causas históricas e os grupos sociais que deram origem a um processo social, como também os efeitos e a atual situação desse processo social no momento da análise. Ex.: o desemprego - quando se originou, quais as suas causas, em que situação se está no momento da análise (segue-se sem trabalho, em trabalho precário, etc.).	• Espaço: lugares físicos, geográficos, humanos ou culturais em que ocorre o conjunto de relações sociais. Ex.: a cidade, a família, a classe social, o grupo religioso.

• Desenvolvimento: processo e situação atual de criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam ou impeçam o acesso aos bens. Ex.: países desenvolvidos e com pleno acesso aos bens; com acesso limitado, excluídos, etc.	• Narrações: formas como definimos as coisas ou situações; modos a partir dos quais as coisas ou situações nos são definidas; e, também, a forma pela qual nos dizem como devemos participar das relações sociais. Ex.: novelas, textos, discursos ou imagens… que nos transmitem, por exemplo, a mensagem de que o meio ambiente é necessário; que a propriedade privada é a melhor forma de propriedade, que tal pessoa é boa ou é má, culta ou inculta, desenvolvida ou marginalizada.
• Práticas sociais: formas de organização e ação a favor ou contra uma situação de acesso aos bens que se pretende obter. Ex.: grupo organizado em mobilização pelo acesso; indivíduos isolados e em inatividade.	• Instituições: normas, regras e procedimentos que articulam hierárquica e burocraticamente a resolução de um conflito ou satisfação de uma expectativa. Ex.: parlamento, família.

A primeira camada de nosso diamante constitui-se de categorias mais genéricas, que já vimos quando desenvolvemos a metodologia relacional: Teorias, Instituições, Forças produtivas e Relações sociais de produção.

Estamos diante de um conjunto de elementos que compõem os processos sociais e econômicos. É possível entender o que são os direitos, ou levá-los à prática, sem conhecer as teorias que impulsionaram as lutas em benefício da dignidade ou as instituições que hipoteticamente garantem os resultados provisórios conquistados?

Quando falamos de teorias, é importante destacar três aspectos:

I) Afirmar que não há só uma teoria sobre os direitos, pois podem coexistir várias, uma vez que não há uma única linha histórica no desenvolvimento das ideias jurídicas e políticas. Se hoje em dia preponderam as teorias próximas às propostas políticas e sociais do neoliberalismo, é urgente apontar que existem outras tradições de pensamento muito importantes para fundamentar práticas democráticas e constituintes em relação aos direitos humanos.

II) Ver como tais teorias se articulam com as práticas sociais dos agentes sociais. Devemos responder às seguintes perguntas: como repercutem nas percepções de mulheres e homens concretos as teorias neoliberais que justificam, por exemplo, a privatização das redes públicas de proteção social que constituíam a face humana do capitalismo keynesiano? Ou, para apresentar outro exemplo, como são assumidas socialmente as contribuições de uma teoria feminista que leva anos refletindo a respeito da situação de subordinação, teórica e prática, da mulher nas diferentes esferas da vida privada e pública?

III) As teorias constituem e reproduzem práticas e formas concretas de produção e reprodução cultural e social. As ideias não podem ficar reduzidas a um conjunto de estruturas internas transmitidas aos cidadãos e cidadãs pelas instituições educativas, políticas e sociais. Também não podem ser consideradas como o resultado passivo da ação de uma ideologia dominante, uma vez que as ideias formam parte do processo de construção humana e social da realidade. Portanto, não nos referimos às ideias platônicas que vivem isoladas nos espaços siderais inalcançáveis para os seres humanos de carne e osso. Falamos de ideias e de teorias que desempenham uma função importante na reprodução global da totalidade social – composta tanto por **propostas teóricas** como por **instituições** – e que colaboram ou se opõem à reprodução das condições necessárias para que se dê um determinado tipo de produção[80] (**forças produtivas**) e de relações a ele associadas (**relações sociais de produção**). É muito importante, pois, conhecer as ideias expostas sobre os direitos porque consolidam cognitivamente funções e processos sociais.

Do mesmo modo, é indispensável o conhecimento das instituições, já que estas outorgam o suporte a essa estrutura cognitiva. Se uma teoria chega a ser posta em prática institucionalmente, aumenta sua capacidade de "durar", de ser "transmitida" e, inclusive, de "resistir" a possíveis deformações. Isso não quer dizer que a institucionalização das ideias seja a panaceia de todos os problemas de conexão entre a reflexão e a prática. Em muitas ocasiões, a institucionalização

---

80 WILLIS. P. Aprendiendo a trabajar. Disponível em: <http://roble.pntic.mec.es/~jrodri14/willis.pdf>. Acesso em: 26/06/2007, p. 15.

supõe diminuição e esquecimento das relações conflitantes para as quais foi criada. Mas, sem ter em nosso horizonte a possibilidade de "institucionalizar" os resultados provisórios de nossas lutas, pode ocorrer que muitos deles fiquem no limbo dos conceitos. Teoria e prática, ideias e políticas públicas devem caminhar de mãos dadas.

O componente institucional dos direitos é, então, muito relevante, pois toda instituição é o resultado jurídico/político/econômico e/ou social de uma determinada forma de entender os conflitos sociais. Nesse sentido, entendemos as instituições como espaços de mediação nos quais se cristalizam os resultados sempre provisórios das lutas sociais pela dignidade. Tudo isso sem esquecer que falar de "instituição" é o mesmo que tratar das relações de poder que primam no momento histórico concreto em que vivemos. Daí a enorme importância da luta político/institucional para levar à prática nossas ideias críticas sobre os direitos.

Do mesmo modo, que visão dos direitos teríamos sem conhecer os contextos econômicos – quer dizer, as relações entre as forças produtivas e as relações sociais de produção – em que vivemos? A forma como se produz e as relações humanas que tal forma induz constituem uma base cultural e social muito importante na sociedade. Como afirma Willis, são "processos (que) contribuem para a construção tanto das identidades dos sujeitos particulares como das formas distintivas de classe no nível cultural e simbólico assim como no nível estrutural e econômico"[81].

Analisar um direito humano fundamental como é o direito ao trabalho exige conhecer não somente os novos modos de produzir bens ou os novos produtos tecnoinformáticos que predominam na nova fase da acumulação capitalista. Também é relevante reconhecer que a produção está sofrendo um importante processo de desregulamentação normativa e de deslocalização espacial que produz graves consequências nas relações trabalhistas. Estamos diante da perda de conquistas sociais em favor da competitividade e da flexibilidade, as quais incidem, sem controle público, tanto na

81 WILLIS. P. Aprendiendo a trabajar. Disponível em: <http://roble.pntic.mec.es/~jrodri14/willis.pdf>. Acesso em: 26/06/2007, p. 13.

contratação como na demissão. Outras questões complementares poderiam ser analisadas, como a situação da mulher na nova reestruturação produtiva, as gorjetas, os trabalhos temporários ou a nova divisão transnacional do trabalho, que faz com que os que produzem não sejam os que consomem e que estes cada vez se sintam mais afastados das esferas econômicas.

Falamos, pois, de “forças produtivas” a partir das novas técnicas e instrumentos de produção de bens, das tecnologias da informação, dos equipamentos necessários para se adaptar a um mercado sem regras, etc. Quando nos referimos às “relações sociais de produção”, estamos nos referindo aos diferentes modos de nos relacionar social e politicamente em um mundo dominado por essa nova forma de produzir os bens necessários para viver. A relação entre os indivíduos será muito diferente se estivermos em um sistema produtivo em que os trabalhadores e trabalhadoras têm seus direitos básicos reconhecidos, ou se estivermos ante um sistema produtivo em que tais direitos são considerados como “custos empresariais” que, por conseguinte, devem ser reduzidos para conseguir a adaptação rápida e competitiva aos altos e baixos do mercado. Essas relações sociais de produção são as que nos colocam em uma posição ou em outra com respeito aos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano. Daí sua enorme importância na hora de entender os direitos humanos de uma perspectiva contextual.

A segunda camada de nosso diamante está relacionada com o caráter impuro dos direitos humanos.

As pessoas e grupos terão uma visão diferente dos direitos humanos em função de suas **posições**. Por “posição” entendemos o lugar material que ocupamos nos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano. Tal posição – que pode ser subordinada ou privilegiada por tais processos de divisão do fazer humano – determinará a forma a partir da qual acessamos aos bens necessários para viver com dignidade. A “posição” não estará, pois, determinada unicamente pelo que podemos denominar “capital econômico”, ou seja, a quantidade de dinheiro que podemos utilizar para o consumo ou para o investimento financeiro. A esse capital,

devemos adicionar as “capacidades sociais”[82] ou a soma de relações que alguém pode possuir em seu âmbito pessoal ou no lugar onde realiza seu trabalho, bem como as “capacidades culturais/simbólicas”, ou, em outras palavras, a formação que alguém adquiriu em toda sua etapa de aprendizagem e que permite interconectar o trabalho produtivo com os conhecimentos acumulados e a sempre crescente capacidade de criatividade cultural. Não queremos, portanto, falar de “capitais”, pois, na atualidade, as mais-valias que vão aos cofres das empresas já não se reduzem ao tempo excedente de trabalho que realizam os trabalhadores em benefício dos que ostentam a propriedade dos meios de produção. Em nosso mundo, a obtenção de mais-valia se estende, do mesmo modo, a todas as capacidades genéricas do ser humano, incluídas, é claro, a criatividade, a capacidade e a potencialidade de transformar seus entornos. É o que se chama “capitalismo cognitivo” e consiste no novo modo de extração e acumulação do valor social produzido pelos trabalhadores e trabalhadoras que compõem a geração mais preparada e mais competente dos últimos séculos. O curioso é que assistimos a um processo produtivo em que as capacidades cognitivas são aproveitadas ao máximo, os salários tendem a descender e os tipos de contratos trabalhistas tendem cada vez mais à precariedade e à flexibilidade (dependendo dos altos e baixos do mercado). Com isso, a “posição” que se ocupa nos processos de acesso aos bens continua subordinada aos interesses do mercado, agora, global (tudo isso, apesar desse aumento da produtividade humana em todos seus níveis).

Do mesmo modo, é necessário ver os direitos a partir do elemento chamado de “disposição”. Com esse elemento queremos indicar o “conjunto de atitudes sociais (sejam individuais ou cole-

[82] Em nossa concepção dos direitos humanos, não consideramos as capacidades humanas como “capitais”, como aparecem na “terminologia” usada por Pierre Bourdieu. Partimos da base de que o conteúdo semântico das palavras tem sua importância para uma compreensão clara e precisa dos fenômenos a serem estudados. O uso dos termos não é inocente nem neutro. Daí não falarmos de “capitais sociais”, mas de “capacidades sociais e cultural/simbólicas”. Se utilizarmos o termo “capital”, chegaremos a pensar que falamos de capacidades que podem entrar no mercado como bens suscetíveis de quantificar o que valemos no contexto da acumulação capitalista. Se, pelo contrário, usamos “capacidades”, situamo-nos no terreno dos valores de uso que subjazem a toda atividade humana dirigida realmente à criação de condições sociais, econômicas, culturais e políticas que permitam a todos lutar por sua dignidade.

tivas) sob o qual se toma consciência da posição que se ocupa nos processos materiais (processos produtivos do valor social) nos quais estamos inseridos". Essa "tomada de consciência" nos permitirá, como veremos mais adiante, adotar uma postura emancipadora ou conservadora de prática social. Se "somos conscientes" de que somos explorados ou excluídos dos benefícios sociais que produzimos com nosso trabalho cotidiano, poderemos aceitar e assumir passivamente a situação que vivemos ou resistir a ela e nos esforçar para colocar em prática propostas alternativas.

Os direitos humanos não são categorias harmônicas situadas em planos ideais de consenso, pois existe uma sucessão de experiências discrepantes de direitos humanos que é necessário saber tratar. É loucura pensar que, em relação aos direitos humanos, seja possível alcançar uma espécie de perspectiva de Arquimedes além da história ou do entorno social. Em razão disso, surge a importância de estarmos dispostos a colocar os direitos e nós mesmos diante da realidade dessas experiências discrepantes e a outorgar a relevância devida às lutas dirigidas a criar o marco de condições que facilitem a busca da dignidade humana.

Essas mesmas discrepâncias, que fazem com que os direitos não sejam algo estático, nos obrigam a estar atentos às plurais e diferenciadas *narrações* que sobre eles encontramos em diferentes culturas e formas de vida. O problema do imperialismo colonial foi, entre outras coisas, negar a possibilidade dos povos oprimidos contarem entre si suas próprias narrações, suas próprias histórias. Não só os impediu de se desenvolver economicamente, mas também lhes negou até a possibilidade de contar a outros e entre eles mesmos suas narrações. Por isso é extremamente importante incorporar esse conjunto de narrações ao conhecimento, ao ensino e à prática dos direitos humanos.

É possível dizer que o Ocidente não inventou a luta pela dignidade, mas formulou um discurso para dirigi-la em função de seus próprios interesses. Falamos dos direitos humanos do proprietário, branco e ocidental. Neste ponto devemos fazer referência a dois fenômenos muito importantes para qualquer iniciativa que tenha como objetivo compreender os direitos no mundo contemporâneo.

Prestemos atenção. A característica básica da modernidade ocidental consistiu na colocação em prática de uma tendência eco-

nômica e ideológica em constante expansão: a acumulação contínua e irrestrita do capital baseado na possibilidade de apropriação privada de qualquer recurso natural, produtivo e, inclusive, cognitivo. Essa possibilidade de apropriação privada de todo o existente foi o "Leitmotiv" de todo um sistema de acumulação de benefícios e riquezas que, no mínimo, está sendo colocado em prática há cinco séculos. Em várias ocasiões, vimos filmes ou lemos histórias dos processos de conquista de territórios nos quais o colonizador "tomava posse" dos recursos naturais e humanos que neles havia. A propriedade privada funcionava e, em grande medida ainda funciona, como base de sustentação tanto da hierarquia social como das desigualdades no acesso aos bens. Essa "apropriação privada" do mundo foi se introjetando em nossa forma de perceber as relações sociais de nosso entorno imediato e, uma vez interiorizada e justificada ética e politicamente pela ficção do "contrato" fundante da modernidade, permitiu aos que desfrutavam de uma posição privilegiada em tal hierarquia "conceder" o luxo do gozo de determinadas liberdades políticas e cidadãs para as outras pessoas. Essa foi a missão histórica da burguesia em sua luta por superar as barreiras do antigo regime de acumulação. Uma missão que foi produto de suas lutas e do seu reconhecimento pelas instituições. Do mesmo modo, tais conquistas expressavam não somente os interesses "depravados" e "monopolizadores" da burguesia em expansão, mas também os do chamado "terceiro estado", as classes populares que apoiaram historicamente a burguesia a elevar suas propostas a direitos garantidos constitucionalmente.

Entretanto, jamais devemos esquecer que esse sistema de liberdades se sustentava em um dogma: o respeito e a reprodução da apropriação privada dos recursos naturais e humanos de um mundo que se oferecia à espoliação e à acumulação. A propriedade privada garantia a hierarquia social e não necessitava, salvo em períodos de crise econômica, da intervenção política para seguir mantendo seus privilégios nos processos de divisão social, étnica, sexual e territorial do fazer humano. O sistema podia se conceder o privilégio de reconhecer a todos os que se inseriam em sua estrutura uma série de direitos políticos e civis que formavam algo parecido a um círculo ideológico e jurídico de proteção da atividade humana fundamental: a apropriação privada dos bens e a construção da hegemonia social sobre ela. Além

disso, à medida que os processos eram colocados em marcha pela burguesia, apoiada sempre nos setores populares (aos que a seguir traía), essas liberdades formais foram apresentadas como se gozassem de autonomia em relação às suas bases econômicas e materiais.

Isso fez com que muitos e muitas “acreditassem” que os direitos reconhecidos nas constituições – o político apresentado como autônomo frente ao econômico – podem servir, por si sós, para atacar as injustiças sociais produzidas pelo sistema econômico. Todo o edifício constitucional do Estado de Direito parece cumprir uma função autônoma com respeito a suas bases materiais. Sua racionalidade, coerência e universalidade parecem ficar garantidas pelo próprio sistema jurídico/constitucional, enquanto sua base material – a econômica – se apresenta como uma estrutura submetida à (ir)racionalidade da “mão invisível do mercado”. Todo edifício racional funcionaria sustentado em relações sociais que seriam a melhor forma de assinalar os recursos tanto materiais (saúde, moradia...) como imateriais (os mesmos direitos que se incluíam nas normas constitucionais).

Nada mais distante da realidade, pois o sistema capitalista é um todo, uma totalidade, em que o político (que aparentemente goza de autonomia em face das relações sociais materiais) é um instrumento e uma prática funcional às premissas econômicas hegemônicas (aparentemente autônomas em face de suas premissas ideológicas, políticas e jurídicas). Ainda que tal conjunto de direitos funcionais ao funcionamento do mercado como entidade autorregulada nos tenha devotado um círculo de garantias, às quais por nenhuma razão devemos renunciar – dado que em sua construção participamos todas e todos com a esperança posta em um “garantismo jurídico” que respeitasse nossas lutas –, se não “tomarmos consciência” dessa interação sistêmica entre o político capitalista e a economia capitalista (como elementos necessários para entender o conceito de modernidade e apreciar as injustiças e explorações a ela associadas), como confrontar a manutenção e generalização globais das injustiças e explorações que supõe o processo de acumulação do capital? Como entender, para colocar outro exemplo, as teses de Zigmunt Bauman ou de Edward Said, que defendem que o holocausto judeu nas mãos dos nazistas não foi mais que uma radicalização das teses implícitas nessa modernidade legitimada burocraticamente e sustentada na

barbárie colonialista, a partir da qual as grandes empresas e seus legitimadores se apropriam até mesmo do conceito do "humano"? Como entender a impunidade e o apoio institucional das nações desenvolvidas às multinacionais farmacêuticas no genocídio que estão levando a cabo no mundo empobrecido pela rapina e acumulação de capital? Não existe um fundamento "legítimo" na liberdade de comércio promovida há séculos por Francisco de Vitória? Acaso a novela de John Le Carré, "O jardineiro fiel", não é mais que uma história de amor emoldurada em uma irracionalidade suscetível de ser solucionada pelo mesmo sistema que provoca a tragédia?

Nisso consiste nossa ideia de "disposição" como tomada de consciência das posições reais que ocupamos nesse jogo do econômico (apresentado como campo de forças autônomo em relação ao político) e do político (apresentado como esfera autônoma de liberdades com relação ao econômico). Se não tomarmos consciência de tal ideologia que se globaliza e se apresenta como "o natural", podemos cair na armadilha e pensar, em primeiro lugar, que os direitos humanos se reduzem ao gozo de certas liberdades sustentadas no ar; e, em segundo lugar, que temos direitos pelo mero fato de sermos seres humanos e, por conseguinte, não é necessário que lutemos por eles. Não há pior caminho para os direitos humanos que reduzi-los a *direitos* já conseguidos e já fundamentados[83].

Do mesmo modo, a "disposição" tem a ver com o fenômeno da interculturalidade. Não compreenderemos nunca o que falamos quando tratamos de direitos humanos, se não compararmos tal conceito com outras formas diferentes de lutar pela dignidade humana. Devemos desenvolver "disposições" que tenham em conta as diferentes formas de perceber, narrar e atuar no mundo; ou seja, as diferentes formas de lutar por uma vida digna de ser vivida. Por conseguinte,

---

[83] Como ocorre hoje com o "capitalismo cognitivo" e a expansão do virtual no campo do econômico e das finanças, tudo se complica quando a propriedade privada começa a perder densidade como sustento da hierarquia social. O que ocorrerá com as liberdades que, ao menos, desfrutamos nos países onde prepondera o Estado de Direito, quando houver que defender a hierarquia social politicamente e as próprias liberdades se apresentarem como um problema para essa hierarquia? Não é este o fundamento do pensamento neoconservador com o qual começamos este livro? Não são por acaso as reações de mera repressão as que presidiram a atuação das autoridades francesas na hora de enfrentar a ira desdobrada nos banlieue das cidades de gala?

necessitamos urgentemente ampliar nosso conhecimento a respeito do que outras culturas entendem pela dignidade humana. Precisamos realizar algo como uma "leitura contrapontística", na qual diferentes vozes sejam escutadas e levadas em consideração como um recurso público de enorme importância para visualizar que não é tão clara a contraposição entre "civilização" e "barbárie".

Nesse sentido, seria útil expor metodicamente uma espécie de princípio de triangulação: escolher um tema, por exemplo, a população, a mulher, o meio ambiente e comparar nossa opção cultural com outras duas culturas diferentes. Deste modo enriqueceríamos nosso acervo cultural e, ao mesmo tempo, estaríamos assentando as bases para um diálogo frutífero e não imperialista entre concepções culturais distintas.

Muito próximo ao elemento narrativo está o da *temporalidade/historicidade* dos direitos. Somente aquilo que tem uma posição, uma disposição e é objeto de narração pode ter história. Neste ponto não queremos nos referir à análise de marcos ou datas pelos quais atravessou "nossa" concepção dos direitos. Expor de forma pedagógica e prática a historicidade dos direitos supõe afirmar que a concepção dominante na atualidade não caiu de nenhum céu estrelado. Como tudo, teve uma origem concreta em alguma forma de luta social pela dignidade humana. Essa afirmação pode parecer irrelevante, se não fosse porque a ideologia hegemônica tende sempre a ocultar as origens e as causas dos fenômenos.

Hobsbawm e Ranger expuseram com grande claridade, na introdução ao texto que editam sob o título *The Invention of Tradition*[84], que se oculta a origem de uma prática política de dominação e depois se inventa uma tradição, um passado normalmente idílico e imemorial, que justifica a ordem instituída. Conhecer as origens históricas nos deixa claro quais as razões pelas quais temos este estado de coisas e não outro. Do mesmo modo, saber que na origem do que hoje entendemos por direitos humanos se deram conflitos de poder que confluíram na vitória de uns sobre outros, legitima-nos a poder procurar outras vias alternativas às dominantes. Tão legítimas foram

84 HOBSBAWM, E. RANGER, T. (orgs.) The Invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

aquelas lutas como o serão estas. Historizar é humanizar; e nada no humano é estático ou procede de alguma ordem transcendental.

Daí a importância desse elemento de nossa segunda camada do diamante, que analisaremos de um modo mais preciso. Falamos de historicidade/temporalidade a partir de quatro perspectivas necessárias para uma concepção contextual, complexa e crítica dos direitos humanos:

1.ª – Todo fenômeno social tem sua “causa”. Nada é “causa de si mesmo”. Por tal razão, é tão importante o conhecimento e a investigação das “causas históricas” dos fatos e fenômenos sociais (sejam individuais ou coletivos). A “grande historia” é a que não fica na descrição dos efeitos e consequências dos processos, mas sim a que estuda as suas razões e causas. Somente dessa forma poderemos compreender nosso mundo.

2.ª – É preciso, também, conhecer a evolução temporal dos fenômenos: suas linhas, seus traçados, suas continuidades e descontinuidades, suas semelhanças com outros processos, as rupturas temporais que podem produzir ações sociais que subvertam a concepção unilinear do tempo (sempre funcional aos interesses dos que atualmente ostentam o poder).

3.ª – A partir da historicidade/temporalidade, poderemos perceber e assimilar o caráter “dinâmico” dos processos sociais. Não há nenhum processo estático, por isso não há um “fim da história”. Tudo é mutável e transformável. É preciso, porém, afirmar a “processualidade” da realidade.

4.ª – Como consequência de todo o anterior, o elemento que estudamos nos obriga a reconhecer que, social e culturalmente falando, não há entidades estáticas, a não ser processos e tendências. O real não é uma coisa, mas sim um caminho que traçamos na hora de desenhar nossos mapas e realizar nossos itinerários. Por muito que procuremos certezas evidentes, não há direções únicas na história. É preciso, pois, acostumar-se a administrar/aceitar/aprender e a viver na incerteza que supõe a criatividade humana desdobrada – e ao mesmo tempo obstaculizada – pela história.

Construímo-nos historicamente; logo, somos.

Comentemos a terceira camada de nosso diamante.

Os elementos das duas camadas anteriores nos situaram diante da problemática dos direitos em sua complexidade e em seus contextos. A terceira camada desenvolve a definição que estamos trabalhando: os direitos humanos como o resultado dos processos de luta pela dignidade humana.

Em primeiro lugar, vamos analisar o elemento chamado "espaços". Já sabemos que os direitos devem ser estudados, ensinados e praticados a partir das diferentes posições que os seres humanos ocupam em contextos determinados. Falar de espaço não consiste em fazê-lo a partir de contextos físicos ou lugares, mas sim de uma "construção simbólica" de processos nos quais se criam, reproduzem e transformam os sistemas de objetos (os produtos culturais: teorias, normas, crenças...) e os sistemas de ações (as formas de reagir frente aos entornos de relações nos quais se vive).

Como defendeu Antonio Gramsci em *La cuestión meridional*[85], a história social e a realidade se visualizam melhor usando conceitos "geográficos" como "terreno", "bloco", "região"… que "simbolizam" o espaço onde se joga a luta pela hegemonia. Falar de topografia para Gramsci era fazê-lo a partir de classes sociais, de formas de propriedade, de meios de comunicação, de grupos culturais. Nesses "espaços" se dão processos que conformam a correlação de forças nos âmbitos social, normativo e político.

Encontramos um exemplo disso nas correntes contraculturais que predominaram nos anos 60 e 70 do século XX. Tanto as revoltas e lutas sociais que ocorreram no âmbito europeu e norte-americano como a proliferação de movimentos de liberação anti-imperialistas em grande parte do Terceiro Mundo criaram espaços simbólicos que não coincidiam com lugares físicos, mas sim com *situações diferenciadas de poder* em todos os níveis da ação social. Estamos ante a dicotomia estabelecida entre um espaço formal, sistêmico, hegemônico, de ordem e um espaço informal, antissistêmico, não dominante, de revolução.

Interessa-nos ressaltar que ambos os "espaços" são o produto de uma construção humana e que cada um parte de um sistema de objetos (valores, instituições...) e de ações (práticas sociais de adap-

85 GRAMSCI, A. La cuestión meridional. Madrid : Penthalon, 1978.

tação ou repulsa) que estão em contínua tensão e dinamismo. *Mais que lugares são "atitudes" ante o sistema*. Em ambos os espaços se dão "estilos" de vida, microinterações sociais e discursos com pretensão de globalidade que, por um lado, fortalecem a situação hegemônica ou, por outro, vão além do alcance do institucionalizado ao propor outro conjunto de regras e princípios.

No processo de globalização atual, a tendência fundamental reside nessa reconfiguração social e política dos espaços. Dado que as matérias-primas seguem estando em "territórios" de países empobrecidos econômica e culturalmente desde os tempos do colonialismo, está-se construindo toda uma reestruturação simbólica do espaço. As "novas" metrópoles da globalização – as empresas transnacionais – não têm uma "posição" fixa. Atuam em múltiplos lugares deslocalizando não somente os aspectos financeiros de sua produção, mas também as tradições e formas produtivas. Nesses *não lugares*[86], onde o "informal" está sendo subsumido no "formal", se aceita o novo imperialismo e se reordenam os espaços de todo o mundo.

Estamos, dizem, na era da informação. Denomina-se espaço virtual um espaço hegemônico construído sem um lugar físico. Todo o material, o local, o produtivo fica sem espaço, pois a eles são negados uma realidade espacial ao não poder entrar totalmente na espacialidade virtual[87]. As consequências políticas são claras: de novo – atrás de todo um processo de descolonização nacional – os países, as culturas e as formas de vida que têm recursos naturais caem sob outro tipo de dominação imperial que cria um espaço propício para os interesses de suas grandes corporações transnacionais e no qual as relações se recompõem em prejuízo dos espaços subordinados.

Já não são diretamente os Estados que funcionam como *metrópoles*. Agora é toda uma constelação transnacional de grandes empresas e de interesses difusos que domina a nova concepção do

86 AUGÉ, M. Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 1993. Neste texto se afirma que no "lugar" dá-se a possibilidade da identidade e da relação; ao passo que, nos "não lugares", nem identidade, nem relação. São os espaços da individualidade globalizada.

87 No espaço virtual se está, mas não se é parte, pelo que se vai perdendo os referentes estáveis da identidade pessoal em favor do vazio sociológico. ALEXANDER, Ch. Un lenguaje de patrones. Barcelona: Gustavo Gili, 1980, p. 97; e POL, E. La apropiación del espacio in Familia y Sociedad, 1, 1994, p. 233-249.

espaço. Voando de um aeroporto a outro, o executivo não tem por que reconhecer o espaço que pisa: o hambúrguer e o refrigerante que tomou o situam no mundo virtual da globalização. Ante essa nova configuração do espaço, somente cabem novas formas de resistência. Necessitamos, pois, recompor espaços ou zonas de informalidade que proponham visões alternativas e antissistêmicas que tenham como objetivo ir construindo as bases sociais e culturais de uma nova hegemonia. Por isso, para conhecer e praticar os direitos, é preciso situá-los nesses espaços simbólicos nos quais as relações[88] de poder colocam os indivíduos em diferentes planos a partir dos quais se pode alcançar a dignidade.

Como dissemos acima, desde uma teoria crítica da sociedade, o direito não reconhece nem garante expectativas sociais de um modo neutro. Sempre e a todo o momento é necessário ter presente a realidade do "poder". De acordo com quem tenha o poder, ou seja, segundo quem possa construir socialmente a realidade, assim serão as instituições e assim atuarão os diferentes meios de legitimação. Nesse sentido, é de uma grande utilidade pedagógica escolher uma norma, um texto ou uma conferência internacional e analisar em que espaço social ele está situado, determinar qual é a conformação de maiorias e minorias que trabalham para o reconhecimento de suas formas particulares de relação social e, também, conhecer as diferentes posições de poder que os sujeitos ostentam em todo esse processo. No ensino dos direitos humanos, não devemos nos conformar em saber quais foram os resultados normativos dos processos sociais, mas sim em saber delimitar e conhecer esses mesmos processos em toda sua dimensão e complexidade, uma vez que em tais processos se constrói uma determinada configuração "espacial", ou seja, uma determinada interconexão ou desconexão entre os sistemas de objetos (nesse caso, os textos jurídicos e as instituições que os impulsionam) e o sistema de ações (os agentes que tiveram o poder suficiente para impor uma determinada configuração de posições na hora de acessar aos bens para os quais os textos foram criados).

---

[88] BOURDIEU P. Cuestiones de sociología. Madrid: Istmo, 2000, pp. 233 e seguintes. Do mesmo modo o número dedicado ao sociólogo e crítico da cultura francesa na revista Critique, 579/580, 1995.

Como segundo elemento dessa importante terceira camada de nosso diamante aparecem os **valores**. É muito instrutivo analisar que valores são os que conformam o mundo e ver de que modo esses valores se aproximam ou se afastam de uma visão ampla e contextualizada da dignidade humana. Os valores não devem ser vistos desde uma perspectiva transcendente ou metafísica. Constituem o conjunto de preferências sociais que podem ser generalizadas além da satisfação imediata de uma necessidade[89]. Outorgam um sentido a nossa ação. Orientam nossas escolhas e nosso comportamento tanto individual como coletivo. Em seu conjunto, conformam a ideia de dignidade humana que defendemos ou contra a qual lutamos.

Desde nossa visão, a dignidade humana seria composta pela conjunção dos valores de liberdade, igualdade e vida. Já comentamos nosso compromisso com uma ideia de direitos humanos concebida a partir da perspectiva das classes oprimidas, dos excluídos e das lutas por construir espaços onde essa visão da dignidade encontre marcos de transparência e de responsabilidade social que tenham efetividade e aplicabilidade real. Não basta dar uma definição abstrata da dignidade e dos valores que a conformam. É preciso reconhecer a experiência particular das culturas e das formas de vida para apreciar o componente universalista da ideia de dignidade. Desse ponto do "diamante" poderemos repetir que a maior violação que existe contra os direitos humanos consiste em impedir que uma cultura, um grupo ou determinados indivíduos dentro de seus grupos e/ou culturas possam reivindicar sua ideia de dignidade, seja por meio de uma norma ou pela não criação das condições para seu respeito e colocação em prática.

Portanto, quando falamos de "valores", o estamos fazendo a partir de "preferências sociais que se generalizam em um entorno determinado de relações influindo no modo de acesso aos bens necessários para se viver dignamente". Por essas razões, dizíamos mais acima que as normas jurídicas não podem fazer nada por si sós. Tais normas (como produtos culturais que são, como uma novela ou um filme, embora com a grande diferença de que "devem" ter em

[89] HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. Madrid: Tecnos, 1989.

conta o interesse geral) estão situadas em um marco de sistemas de valores, emancipadores ou reacionários (dependendo da variável tão mencionada nestas páginas: o acesso igualitário ou desigual aos bens materiais e imateriais). As normas, sejam nacionais ou internacionais, não são mais que instrumentos de ditos sistemas de valores. Daí a importância, para as pessoas comprometidas com os direitos humanos, de substituir um sistema de valores que, como ocorre com o neoliberalismo, justifica um acesso desigual aos recursos em função das expectativas não das pessoas mas dos mercados financeiros.

Por isso, o terceiro elemento desta terceira camada do "diamante" nos situa ante a perspectiva do **desenvolvimento**. Certamente, pode haver um desenvolvimento sem direitos humanos: a história de tantas e tantas ditaduras e sistemas paternalistas nos mostra que se podem dar saltos para uma modernização e para uma sociedade consumista de altos índices quantitativos. Mas também podemos estar seguros de que *não pode haver direitos humanos sem desenvolvimento*. Falar de desenvolvimento é complicado, pois ele possui em si mesmo a ideia de crescimento contínuo da produção e dos produtos internos brutos. Sem entrar, no momento, nessas profundidades teóricas, ficamos por ora com uma definição de desenvolvimento que seja compatível com nossa concepção dos direitos: estaríamos diante de "condições econômicas, sociais, culturais e políticas que permitam um desdobramento integral, equitativo, planificado e qualitativo das *atitudes e aptidões* humanas na hora de lutar por sua dignidade".

Os diferentes modelos de desenvolvimento[90] orientados ao mercado manipularam a opinião pública expondo que somente existe uma causa do subdesenvolvimento: a não inserção nos mercados internacionais. E, em consequência, postulam uma única solução: o livre comércio para os países empobrecidos e a proteção até a morte dos países ricos. Para evitar tais "soluções", exigimos teoricamente a inter-relação entre os conceitos de desenvolvimento e de democracia como base para uma necessária politização da reflexão sobre os modelos de desenvolvimento. Isso é muito importante, pois é realmente

[90] Para una análise detalhada e crítica dos diferentes modelos de desenvolvimento, ver HUNT, D. Economic Theories of Development. An Analysis of Competing Paradigms. New York, London : Harvester Wheatsheaf, 1989.

patético falar de direitos humanos universais em um mundo em que somente um quinto da população se encontra relativamente isolado do problema da pobreza.

Somente haverá desenvolvimento e, portanto, direitos humanos quando se chegar a uma distribuição igualitária não somente de recursos monetários, mas também de técnicas e meios de aprendizagem que permitam criar condições adaptáveis aos entornos dos diferentes povos, hoje em dia sufocados pela injusta obrigação de pagar uma dívida externa contraída por suas elites, com a anuência dos bancos e agências privadas de financiamento ocidental. Por meio da dívida se mantêm os processos de extração do valor social dos países antes colonizados. Com isso, os países ricos estão novamente se capitalizando às custas do empobrecimento dos países menos favorecidos pela ordem global.

Tudo isso implica que a perspectiva ou o elemento do "desenvolvimento" que aparece em nosso diamante deva ser entendido a partir da posição subordinada dos atores sociais que veem afetadas suas vidas pelas políticas econômicas neoliberais. Sem a exigência dessas "condições", ficaríamos unicamente com a mera formulação abstrata ou ideal dos direitos, com todos os perigos e consequências que já advertimos nestas páginas.

Por essa razão, o quarto elemento da terceira camada de nosso "diamante" reside na consideração e explicação de quais foram as *práticas sociais* dos movimentos, associações, organizações não-governamentais, partidos ou coalizões de partidos relacionadas, em primeiro lugar, com as políticas de reconhecimento dos direitos e, em segundo lugar, com ações comprometidas com a emancipação e a libertação humanas. Na atualidade, estamos assistindo a um renascer de movimentos de emancipação muito atentos aos desenvolvimentos mais injustos e desiguais da nova fase da acumulação capitalista chamada globalização[91]. Esses movimentos compartilham preocupações, tanto na esfera nacional como global, com as minorias e as vozes "suprimidas".

---

91 ARRIGHI, G. HOPKINS, T.K. WALLERSTEIN, I. Movimientos antisistémicos. Madrid: Akal, 1999.

Esses grupos levam décadas tentando fazer chegar suas reivindicações aos ouvidos adormecidos da população dos países enriquecidos pelo colonialismo em seus diferentes modos e versões. Nos países empobrecidos pelo antigo e o novo imperialismo estão surgindo projetos alternativos no âmbito social, como sociedades de fomento do bairro, cooperativas escolares, clubes de mães, associações de defesa do meio ambiente, etc. e também em nível econômico, como economias populares cooperativizadas, empresas autogestionadas por trabalhadores, oficinas de trabalho, microempreendimentos, hortas comunitárias, etc. Essas experiências estão sendo objeto de estudo pelo que representam na construção do que se convencionou chamar de "neocomunitarismo de base"[92]. São movimentos que correm riscos não só de institucionalização mas também de essencialismos separatistas ou de resistências dogmáticas. Isso conduz à necessidade de estarmos atentos a algo mais que à resolução dos problemas concretos para os quais surgiram.

É necessária uma revolução cultural que reacenda de novo nos movimentos sociais a chama da imaginação utópica e da produção de sentidos emancipadores. Até a análise de sua forma organizativa é muito importante, já que na atualidade deixou de ser um problema de mera organização hierárquica ou burocrática. *A maneira como nos organizamos* é, na atualidade, *um fim em si mesmo*, uma vez que constitui grande parte do fundamento da mensagem que defendem os movimentos sociais. Uma estrutura interna aberta, flexível, não submetida a imperativos "partidaristas", em definitivo, democrática tem muito a ver com o modo pelo qual os novos movimentos enfrentam a realidade. Chegou a hora de confrontar os versos de Yeats, mencionados na abertura do capítulo 2, com as palavras de Said, igualmente citadas na abertura do mesmo capítulo. Para colocar em prática uma ideia complexa e crítica dos direitos humanos devemos

92 GARCÍA DELGADO, D. Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los años 80 in Le Monde Diplomatique (ed. Latinoamericana), 27. 1989. SCANNONE, J.C., Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina in Stromata, 47, 1991, pp. 145-192; do mesmo autor, El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo in Concilium, 244, 1992, pp. 115-125; e também SCANNONE, J.C. e PERINE, M. (orgs.) Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad. Buenos Aires: Bonum, 1993.

carregar-nos de convicções e paixões que nos empurrem a atuar realmente em um sentido emancipador e liberador.

Já comentamos que uma metodologia relacional não implica necessariamente entender o objeto sob “todas” suas relações ou conexões. Mas sim saber escolher que relações ou conexões queremos elucidar de um fenômeno, sem nos esquecer de sua integração na totalidade do real. Do mesmo modo, sabemos que, aceitar uma posição relativista não supõe afirmar a igual validade de todos os pontos de vista, mas sim a importância do contexto e das experiências discrepantes.

Partindo dessas duas advertências metodológicas, nosso diamante pode ser usado para o ensino e a prática dos direitos de diferentes modos:

1) escolhendo relações concretas entre diferentes elementos (por exemplo, ideias, valores, práticas sociais);

2) estudando camadas inteiras (a posição, a disposição, a narração e a historicidade de um determinado direito ou prática social);

3) entrecruzando diferentes camadas do diamante (por exemplo, as relações entre determinadas políticas de desenvolvimento dos direitos e as relações sociais de produção que predominam em espaços ou instituições concretas).

A questão principal radica, pois, em ter uma metodologia que nos permita ver os direitos desde múltiplas visões, todas elas contextualizadas e situadas.

De um modo muito geral e pedagógico, podemos escolher entre uma visão vertical ou horizontal do diamante. Se escolhermos a visão vertical, quer dizer, os direitos vistos a partir das ideias, da posição, dos espaços, dos valores, das narrativas e das instituições, estaremos ante uma semântica dos direitos (como entendemos os direitos, seus sentidos, seus significados, suas potencialidades teóricas e políticas: o que denominamos acima Eixo Conceitual). Se escolhermos a visão horizontal: forças produtivas, disposições, desenvolvimento, práticas sociais, temporalidade/historicidade e relações sociais de produção, estaremos diante de uma pragmática dos direitos (como se transformam, sob que condições podemos expor práticas inovadoras, com

que obstáculos concretos nos encontramos na hora de dinamizar os direitos: o que chamamos de Eixo Material).

Nesse sentido geral e global, o diamante suporá uma sintaxe cultural dos direitos que facilite três tarefas: a) propor sentidos à investigação e à práxis; b) ordenar o trabalho e a investigação; e c) conformar um *ethos* complexo e relacional.

Poderíamos usar múltiplos exemplos que concretizam a figura do diamante como marco pedagógico no ensino dos direitos. Escolhamos um para ver sua virtualidade como esquema de conhecimento.

Tomemos em primeiro lugar o "eixo material ou pragmático" e o apliquemos à ideia de um "comércio justo". Um anseio social de muitos que se está convertendo em um valor generalizável, mas que ainda não foi reconhecido normativamente, quer dizer, que ainda não fundou uma "relação social" estável e garantida pelo Estado ou pelos ordenamentos jurídicos.

Poderíamos escolher um produto, por exemplo, o café, de que dependem tantos milhares e milhares de camponeses do Sul. Analisar, primeiro, quais são as diferentes formas produtivas tradicionalmente usadas para sua produção e quais são as novas tecnologias que se estão impondo aos produtores com o objetivo de uma agricultura intensiva absolutamente alheia a suas tradições.

Em segundo lugar, qual é a "disposição" dos produtores de café frente a tal estado de coisas. Eles possuem ou não consciência da injusta posição que ocupam com relação às grandes corporações transnacionais que se apoderam do produto e o distribuem a sua maneira? Pode-se fazer algo para mudar essa situação?

Continuando, podemos determinar que classe de "desenvolvimento" está ocorrendo nos países de origem do produto. Um desenvolvimento centrado nas necessidades e expectativas dos produtores ou dos distribuidores globais do café?

Podemos seguir trabalhando no sentido de conhecer quais são as "práticas sociais" a partir das quais se luta por transformar ou se adaptar à ordem econômica estabelecida. Estão acontecendo movimentos de resistência? Ou meramente se estão cumprindo as diretivas procedentes de organizações globais como a OMC?

Desse modo, estamos chegando ao ponto do que em nosso diamante denominamos "historicidade", quer dizer, a possibilidade ou impossibilidade de mudar as condições materiais de existência, em nosso caso, dos produtores de café do Sul.

Por último, será preciso investigar de que modo os novos processos produtivos e as novas formas de distribuir o produto estão afetando as relações sociais ao redor das quais se desenvolvem as vidas dos produtores.

Tendo em conta esses seis fatores, poderíamos analisar se os produtores de café, suas famílias, suas tradições, suas necessidades e suas expectativas são "dignas" ou "indignas", entendendo, por dignidade, o conjunto de atitudes e aptidões que permitem confrontar de um modo subversivo e alternativo as posições que ocupamos nos processos que facilitam ou dificultam o acesso aos bens materiais e imateriais. Desse modo, resumindo os seis pontos anteriores, poderemos ter algum indicador que nos permita saber se conseguimos (ou não) um maior (ou menor) grau de dignidade. Vejamos o exemplo de um modo mais concreto:

1) Vivemos e produzimos no marco neoliberal no qual se desenvolvem determinadas forças produtivas (em nosso caso, as tecnologias intensivas de produção do café).

2) Que tipo de disposições (ou formas de consciência) mantêm os produtores das posições que ocupam nos processos gerais de produção e distribuição da riqueza produzida por seu trabalho.

3) Que modelo de desenvolvimento (ou de subdesenvolvimento) impõe-se aos produtores do produto analisado.

4) Quais as práticas sociais adotadas (sejam funcionais ou antagonistas ao sistema dominante).

5) Como ocorre a historicidade dos fenômenos (quer dizer, a análise das condições positivas ou negativas na hora da transformação do existente).

6) Quais as novas relações sociais que ocorrem ao redor de uma forma produtiva concreta como é o café.

7) Finalizaríamos, acrescentando à análise do processo estudado, um elemento que forma parte do eixo conceitual ou semântico do diamante: os valores. A questão consistiria em ver se todo esse

processo favorece ou dificulta uma extensão dos “valores” que, em tais comunidades, generalizaram-se como forma ou meio de conseguir o acesso aos bens que conformam a dignidade da pessoa (sendo que essa última questão deve se fazer tendo constantemente em mente os contextos sociais, políticos, econômicos e culturais nos quais as pessoas vivem).

Vejamos outro exemplo de entrecruzamento dos dois eixos e seu estudo a partir de alguns dos fatores neles incluídos. Trataremos, agora, dos chamados “orçamentos participativos”. Nesses processos existe um aspecto imediato que ressalta na análise, os resultados concretos do conjunto de assembleias e deliberações realizadas pelos cidadãos na hora de “decidir” a respeito de questões que afetam suas vidas cotidianas (aplicação da parte da alíquota do orçamento que lhes corresponda para construir as propostas aprovadas nas assembleias de moradores). Mas, também, há outro aspecto muito mais genérico e mais complexo de analisar: foram criadas capacidades nos moradores e moradoras na hora de deliberar, de decidir e de controlar o seguimento institucional de suas propostas? Ou, ao final, não assistimos mais que a uma prática de “entretenimento” e “diversão” cidadã dos problemas reais que eles enfrentam? Estamos falando não da aplicação concreta do dinheiro distribuído, mas da própria distribuição do poder político como forma de complementar e aprofundar os aspectos meramente formais dos processos democráticos.

Para examinar tais processos desde nosso diamante, teríamos de escolher os seguintes fatores:

1) As práticas sociais, ou seja, as formas de articulação e organização social que se dão nos diferentes contextos nos quais se tentam aplicar políticas de orçamentos participativos, pois não é o mesmo colocar em prática esse tipo de orçamento nos morros de Caracas e nos bairros de Sevilha ou Roma.

2) Essas práticas sociais conduzem às “disposições” dos atores e atrizes sociais que participam de tais processos e sua tomada de consciência com respeito à posição historicamente subordinada e passiva que sofreram no marco das democracias formais ou representativas.

3) A reconfiguração do espaço ou território urbano ou rural (sistemas de objetos e sistemas de ações) que será submetido aos processos de decisão cidadã.

4) Levar em consideração as narrações, as histórias, os sucessos compartilhados pela comunidade em seu esforço por fazer com que suas vozes cheguem às instituições à margem das convocatórias eleitorais.

5) Como todo esse processo afeta o marco institucional vigente e, se for o caso, que tipo de instituições haveria que transformar a partir do poder instituinte hipoteticamente gerado no processo.

O desafio, então, consiste em saber escolher os elementos e os eixos que mais interessam ao trabalhar de forma analítica e prática os direitos humanos, entendidos como processos que abrem (ou fecham) espaços de luta pela dignidade humana. Escolhamos outros exemplos, apliquemos o diamante e, coletivamente, verifiquemos se existe ou não o suficiente grau de dignidade, núcleo para o qual convergem os diferentes elementos que compõem o "eixo conceitual" e o "eixo material" de nosso diamante.

Capítulo 6

Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência

Falar de direitos humanos no mundo contemporâneo significa enfrentar desafios completamente diferentes dos que tiveram de enfrentar os redatores da Declaração Universal de 1948. Nas décadas posteriores à "nossa" Declaração, os economistas e políticos keynesianos reformularam os espaços produtivos e institucionais em benefício de uma "geopolítica de acumulação capitalista baseada na inclusão" que fixou as bases do chamado Estado de bem-estar. Nessa época, proliferaram os pactos entre capital e trabalho nos quais o Estado era o garantidor e árbitro da distribuição da riqueza. Entretanto, a partir do princípio dos anos setenta e até hoje em dia, grande parte desse edifício desabou em razão da extensão global de uma "geopolítica de acumulação capitalista apoiada na exclusão", que recebeu o nome de neoliberalismo, em que prevalecem as desregulamentações dos mercados, dos fluxos financeiros e da organização do trabalho, com a consequente erosão das funções sociais do Estado. Se na fase de inclusão os direitos representavam as barreiras contra os "desastres" que eram produzidos pelo mercado (efeitos não intencionais de ações intencionais), na fase de exclusão é o mercado quem dita as normas que permitem que sejam superadas, principalmente pelas grandes corporações transnacionais, as "externalidades" e os obstáculos que os direitos e instituições democráticas opõem ao desdobramento global e total do mercado capitalista.

Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo no qual quatro quintos de seus habitantes sobrevivem à beira da miséria; um mundo no qual a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas ao ano, segundo o relatório do Banco Mundial de 1998, o que faz com que, atualmente, 30% da população mundial viva (?) com

menos de um dólar ao dia, situação que atinge de forma especial às mulheres. Além disso, 20% da população mais pobre recebe menos de 2% da riqueza do mundo, enquanto os 20% mais ricos ficam com mais de 80% do total de riquezas produzidas. Um mundo em que mais de 1 milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem por acidentes de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, um bilhão não têm acesso a água potável e a mesma quantidade é analfabeta, tudo em razão de planos de (des)ajuste estrutural que estão impondo o desaparecimento das mais diminutas garantias sociais (PNUD, 1996). Um mundo em que ao ano morrem de fome e de doenças evitáveis um número que resulta da multiplicação por 6000 o total dos mortos nas Torres Gêmeas… Está claro que não são as pessoas que contam, pois o que importa é unicamente a rentabilidade.

Esses são os números do "fim da história", do final da bipolarização e o triunfo do pensamento e do poder único. Números que mostram o desespero de bilhões de pessoas condenadas à pobreza mais lacerante e que contemplam assombradas e com ira a ostentação dos países que enriqueceram às suas custas. Números que estão na base do que se veio a se chamar de "o surgimento dos tribalismos e dos localismos", em definitivo, dos fundamentalismos. O "Norte" recebe com surpresa e indignação as demonstrações de raiva e cólera de um "Sul" marcado cada vez mais pela falta de esperança.

Como responder? A solução adotada foi fechar as fronteiras, erigindo fortalezas jurídicas e treinando policiais para impedir a "invasão" dos desesperados, dos famintos… dos diferentes. O debate político e teórico sobre o multiculturalismo que ocorre nos países enriquecidos pela ordem global, ao contrário de se centrar nos números da miséria e nos efeitos que a "globalização" está produzindo na luta de classes, dedica-se a gritar contra os perigos culturais que representam os diferentes, sobretudo aqueles que são obrigados a imigrar para melhorar, na medida do possível, suas precárias condições de vida. Nessa realidade, Huntington clama que já não há luta de classes, mas sim "choque de civilizações". Essas "profecias" são acolhidas e amplificadas pela rede mediática comprometida com a manutenção de um *status quo* genocida e, ao que parece, imutável.

Há 110 anos, o poeta de "Nossa América", José Martí, dizia na primeira Conferência Monetária Internacional Americana: "Quem diz

união econômica diz união política. O povo que compra manda, o povo que vende serve; é necessário equilibrar o comércio para assegurar a liberdade". Quem pode negar que essas palavras, proferidas com o objetivo de interromper os aterradores abraços do "Big Brother", são aplicáveis à situação atual na qual, por outro lado, ainda resiste o ancestral problema das migrações e a milenar realidade da convivência e/ou confrontação entre diferentes formas de explicar, interpretar e intervir no mundo. O país que recebe o imigrante manda, enquanto o imigrante, por ser o diferente/desigual, serve; estamos ante a lei da oferta e da procura que é aplicada, nesse caso, à tragédia pessoal de milhões de pessoas que fogem do empobrecimento de seus países por causa da rapina indiscriminada do capitalismo globalizado. Vejamos os enfoques dominantes nesta matéria: em primeiro lugar, a insistência por parte das autoridades da União Europeia de incentivar a "guerra à imigração ilegal" adotando medidas puramente policiais tendentes à construção de uma Europa cercada por uma fortaleza que quer, de novo, proteger seu bem-estar às custas de suas antigas colônias; em segundo lugar, a generalização de clichês e estereótipos criados em relação aos imigrantes que, ideológica e interessadamente, são rotulados de "ilegais", com frases do tipo "eles vêm para tirar nossos postos de trabalho e depois não querem trabalhar, mas sim protestar"; e, em terceiro lugar, a falta de visão "global" do fenômeno migratório – e da realidade da multiplicidade de formas de vida – ao reduzi-lo a temas como os das identidades culturais. Com isso, o fenômeno perde dimensão política e faz com que vejamos a imigração como um problema que surge da necessidade de mão-de-obra em determinadas épocas, e não como um fenômeno causado pelas injustiças geradas pela selvagem globalização neoliberal que vem aprofundando ainda mais o abismo entre os países ricos e os países pobres. Esses enfoques são os traços que definem a tendência das atuais políticas europeias ante a realidade da imigração; traços que seguem o roteiro que impõe a força de uma ordem global cuja premissa ideológica explícita é a exclusão e o abandono à própria sorte de quatro quintos da população mundial.

Muitos dos que perderam algum familiar na tentativa de ingressar na Europa do Estado do Bem-estar à procura de um emprego e de uma segurança econômica que não encontravam nos locais em que

viviam, sabem a tragédia pessoal que supõe o abandono do país de origem para procurar saídas econômicas à pobreza. Também conhecemos todas as sequelas decorrentes dos processos de aculturação e de submissão dos imigrantes a condições trabalhistas e de vida cotidiana indignas a que ele próprio se submete para não entrar em conflito com o "cidadão" do país de acolhida. A imigração é um problema com claras conotações culturais, mas sobretudo de desequilíbrio na distribuição da riqueza. Se somente uma empresa transnacional detém um produto interior bruto superior ao de todos os países da África subsaariana; se os povos do Sul têm bloqueado seu desenvolvimento pela existência de uma dívida injusta, cujo pagamento está "assegurado" pelas instituições globais e multilaterais alheias ao mínimo controle democrático; e se sobre os países empobrecidos pela rapina das grandes corporações pairam com maior intensidade os verdadeiros problemas ambientais, populacionais e de saúde, está claro que as imigrações e as diferenças culturais são motivadas pela desigualdade entre classes sociais e os desequilíbrios econômicos entre países, e não por questões bizantinas sobre o reconhecimento dos outros: os países que compram mandam, dizia Martí.

Se quisermos reflexionar a partir do reconhecimento das especificidades dos outros, devemos partir da convicção manifestada nos parágrafos anteriores e reconhecer que os problemas culturais estão estreitamente interconectados com os problemas políticos e econômicos. A cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como vão se constituindo e se desdobrando as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados.

Por essa razão, as visões tradicionais do multiculturalismo não acrescentam muito aos problemas concretos enfrentados hoje em dia. Por um lado, temos as propostas multiculturalistas de tradição conservadora que tendem a desprezar as diferenças e que defendem que cada um procure melhorar suas próprias condições de vida, à margem das situações de desigualdade tanto no ponto de partida como no percurso vital. Por outro lado, as mais defensáveis, embora tímidas propostas multiculturalistas liberais, também são insuficientes, tanto que se contentam com políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva que aproximem, o máximo possível, os diferentes (não os

desiguais, mesmo que na maioria dos casos uma classe leva à outra) ao padrão-ouro do que se considera o normal. De diferentes maneiras, uma impondo e a outra sugerindo, ambas as posições compartilham um ponto de vista universalista abstrato que, como tal, não pode ser questionado, apesar das enormes falhas e das consequências desastrosas que estão provocando para a maioria da humanidade. Do mesmo modo, as posições multiculturalistas holistas ou, em outras palavras, nativistas ou localistas, também não acrescentam muito ao nosso debate dada a sua radicalidade na defesa de identidades locais ou parâmetros religiosos totalitários. Essas posições também terminam defendendo, como veremos a seguir, algum tipo de universalismo abstrato: se na "ideia" o que prevalece é a identidade – quer dizer, o que nos separa –, na "prática" o que impera é o contato mútuo e a necessidade da convivência. Essas posições podem contribuir na hora de se abordar a realidade plural em que vivemos ou, na verdade, acabam por dificultar ainda mais a exigência cultural de diálogo e prática social intercultural?

Para reflexionar sobre tais problemas a partir de uma teoria comprometida com os direitos humanos, devemos traçar uma série de premissas.

A polêmica sobre os direitos humanos no mundo contemporâneo está centrada em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Em primeiro lugar, uma visão abstrata, vazia de conteúdos e referências com relação às circunstâncias reais das pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade. Em segundo lugar, uma visão localista na qual prevalece o próprio, o nosso com respeito ao dos outros e centrada em torno da ideia particular de cultura e do valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma versão de como colocá-los em prática.

Visão abstrata → Racionalidade Jurídico/Formal → Práticas universalistas

Visão localista → Racionalidade Material/Cultural → Práticas particulares

Ambas as visões possuem razões de peso para serem defendidas. O direito, visto desde sua aparente neutralidade, pretende garantir a "todos" e, não apenas a uns frente a outros, um marco de

convivência comum. A cultura, vista desde seu aparente encerramento local, pretende garantir a sobrevivência de alguns símbolos, de uma forma de conhecimento e de valoração que orientem a ação do grupo para os fins preferidos por seus membros. O problema surge quando cada uma dessas visões se considera superior e tende a considerar inferior ou a rechaçar o que a outra visão propõe. O direito acima do cultural, ou vice-versa. A identidade como algo prévio à diferença, ou vice-versa. Nem o direito, garantidor da identidade comum, é neutro; nem a cultura, garantidora da diferença, é algo fechado. O relevante é construir uma cultura dos direitos que acolha em seu seio a universalidade das garantias e o respeito pelo diferente. Mas isso já supõe outra visão que assuma a complexidade do tema que abordamos. Essa visão complexa dos direitos humanos é a que queremos desenvolver nestas páginas. Seu esquema será o seguinte:

Visão complexa → Racionalidade de resistência → Prática intercultural

Com essa visão queremos superar a polêmica entre o pretendido universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas. Ambas as afirmações são o produto de visões distorcidas e reducionistas da realidade. Ambas acabam ontologizando e dogmatizando seus pontos de vista ao não relacionar suas propostas com os contextos reais. Vejamos um pouco mais atentamente as diferenças entre essas três visões dos direitos.

As visões abstrata e localista dos direitos humanos sempre se situam em um *centro* a partir do qual interpretam tudo e todos. Nesse sentido pouco importa se a interpretação se refere a uma forma de vida concreta ou a uma ideologia jurídica e social. Ambas funcionam como um padrão de medida e de exclusão. Dessas visões surge um mundo desintegrado, pois toda centralização implica atomização. Sempre haverá algo que não esteja submetido à lei da gravidade dominante e que deve permanecer marginalizado da análise e da prática. Aqui, é útil recordar aquela imagem com que Robert Nozick justificava, metodologicamente, seu Estado mínimo: fazer uma fotografia da realidade escolhendo o ponto que queremos ressaltar e, em nosso estudo, recortar todos os lados até chegar à imagem que nos convém. Ao final, o excluído é, de

um modo assustador, muito mais importante que o incluído. E, apesar disso, o excluído vai ser regido e determinado pelo centro que impusemos ao conhecimento e à ação.

Por essa razão, a visão complexa dos direitos aposta em nos situarmos na periferia. Só existe um centro, e o que não coincide com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, entretanto, existem muitas. Na verdade tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado[93] . Uma visão dos fenômenos a partir da periferia nos indica que devemos deixar a percepção de "estar em um entorno" como se fôssemos algo alheio ao que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. "Somos o entorno". Não podemos descrever a nós mesmos sem descrever e entender o que é e o que faz o entorno do qual fazemos parte. E, no entanto, fomos educados a nos ver e "viver" como se fôssemos entes isolados de consciência e de ação, postos em um mundo que não é nosso, que nos é estranho, que é diferente do que somos e fazemos e, que por isso mesmo, podemos dominar e explorar. Ver o mundo a partir de um suposto centro pressupõe entender a realidade material como algo inerte, passivo; algo ao que se terá de dar forma a partir de um raciocínio que lhe é alheio. Ver o mundo desde a periferia, implica reconhecer que mantemos relações que nos mantêm amarrados tanto interna quanto externamente a tudo e a todos. A solidão do centro pressupõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias nos conduz ao diálogo e à convivência. Seria como comparar a visão panorâmica e fronteiriça de *"La mirada de Ulises"*, de Theo Angelopoulos, com o simplismo violento e hierarquizado de *Rambo*.

---

93 Citemos o exemplo das manifestações expressas por uma jovem chicana proposto por Renato Rosaldo em seu texto Cultura y verdad: "Uma pessoa desenvolve uma tolerância às contradições, uma tolerância à ambiguidade. Aprende a ser índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-saxão. Aprende a fazer jogos malabares com as culturas. Tem uma personalidade plural, funciona de modo plural – nada é descartado, nem o bom, nem o mau nem o horrível, nada é rechaçado, nada abandonado. Não somente vive com as contradições, transforma a ambivalência em algo diferente" (citado por Feyerabend, P. Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo,el relativismo y otras quimeras, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 20, 1995. Este texto nos demonstra que hoje em dia os pretendidos núcleos centrais das culturas nos ensinam muito pouco a respeito das mesmas; são os problemas de limites, de periferias que se tocam umas às outras, os que nos ensinam muito mais a respeito do que somos e aonde estamos situados.

Em segundo lugar, as visões abstrata e localista possuem um problema comum: o do contexto. Para a visão abstrata há uma falta absoluta de contexto, já que ela se desenvolve no vazio de um essencialismo perigoso, que não se considera como tal e se diz baseada em fatos e dados "da" realidade. Para a outra visão, há um excesso de contexto que, ao final, se desvanece no vazio que provoca a exclusão de outras perspectivas: outro essencialismo que somente aceita o que inclui, o que incorpora e o que valora; enquanto exclui e rechaça o que não coincide com ele. Dialética abstrato/local que tão magnificamente se expressa nos personagens sombrios e atormentados das novelas de Joseph Conrad.

Para a visão complexa, o contexto não é um problema. É precisamente seu conteúdo: a incorporação dos diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo. Quanto não aprenderíamos sobre direitos humanos escutando as histórias e narrações sobre o espaço que habitamos, contadas por vozes procedentes de diferentes contextos culturais! Da visão fechada de Conrad, chegaríamos à participação "carnavalesca" e "rabailesiana" da realidade proposta pelo grande Mikhail Bakhtin.

Por último, as visões abstrata e localista do mundo e dos direitos nos conduzem à aceitação cega de discursos especializados. Provenha de um *philosophe* ou de um xamã, o conhecimento estará relegado a uma elite que define o que é o universal ou que estabelece os limites do particular.

Pelo contrário, a visão complexa assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito a se expressar, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática em que prevaleçam a participação e a decisão coletivas.

Assim, que tipo de racionalidade e de prática social surge de cada uma dessas visões sobre os direitos?

Afirma o mestre George Steiner que "quem mergulha a grandes profundidades conta que, chegado a certo ponto, o cérebro humano se vê dominado pela ilusão de que é de novo possível a respiração natural. Quando isto ocorre, o mergulhador retira o escafandro e se

afoga. Embebeda-se com um feitiço fatal chamado *vertige des grandes profondeurs*… Daí os intentos sistemáticos e legislativos por (chegar a) uma finalidade acordada”. O texto, escolhido do enigmático livro *“Presencias reales”*, vem demonstrar o horror que produz a multidimensionalidade do real e as infinitas possibilidades de interpretação que existem. Tanto a visão abstrata como a localista abominam o contínuo fluxo de interpretações e reinterpretações. Cada uma por seu lado tenta pôr um ponto final hermenêutico que limite a racionalidade em suas análises e propostas.

Por um lado, a visão abstrata sistematiza seu “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade formal. A visão abstrata ocupa-se unicamente da coerência interna das regras e de sua aplicação geral a diferentes e plurais contextos, como um ardil conceptual e ideológico usado para não se afogar, para não sentir a vertigem da pluralidade e da incerteza da realidade, e, do mesmo modo, um álibi bem estruturado para suas pretensões universalistas. Em última análise, o formalismo é um tipo básico de determinismo. Dado que a “estrutura” de nossa linguagem e, supostamente, de nosso pensamento está submetida a regras, conclui-se que a realidade está “estruturada” do mesmo modo. Se a realidade não se adapta à forma, pior para a realidade. Como consequência da concepção isolada do eu em relação ao mundo e ao próprio corpo, o formalismo reduz a ação cultural à intervenção sobre palavras e símbolos, nunca sobre a realidade material ou corporal. O mundo e o corpo serão sempre como algo alheio ou, quando menos, problemático. Palavras sobre palavras. Transformação de palavras ou, no máximo, transformação de símbolos. Nunca incidindo sobre a essência real da qual formamos parte incindível. A partir dessa visão abstrata e dessa racionalidade formal, só parece significativo o que pode ser “representado” simbólica ou numericamente. Não se trata do problema que se produz ao tratar os fatos sociais como coisas, mas sim como fazer com que os fatos sociais cheguem a ser coisas. O formalismo supõe um endurecimento da realidade que permita quantificar e “representar” em um “molde prefixado” a riqueza e a mobilidade sociais. A partir da consciência da complexidade até a “*statistical objetification*”, existe apenas um passo. Tudo isso apesar de a realidade ser muito mais

ampla que a lógica ou a estatística e o fato de que estas deveriam servir àquela, e não ao contrário[94].

Ao reduzir a racionalidade à coerência interna de regras e princípios, a visão abstrata dos direitos se desviará de algo muito importante para o entendimento da sociedade e dos direitos: as regras e princípios reconhecidos juridicamente estarão submetidos às exigências de coerência e a ausência de lacunas internas. Mas, por sua vez, essa racionalização da realidade em termos jurídicos não levará em consideração a "irracionalidade das premissas" sobre as quais se sustenta e às quais pretende adequar, a partir de sua lógica e de sua coerência. Esse é o limite de todo "garantismo jurídico", de toda invocação formal ou neutra do Estado de direito, de toda política representativa. Se a realidade se rege pelo mercado e neste não existe mais racionalidade que a da mão invisível, essa racionalidade irracional não poderá ser regida pela racionalidade racional do direito, a não ser que este cumpra a sua missão de "garantir" as liberdades e direitos necessários para o mercado, tais como a livre competência e a maximização dos benefícios, e não as liberdades e direitos dos cidadãos; ou seja, todos aqueles que se apresentam *"a priori"* ao liberalismo econômico e político. Estamos, então, diante de uma racionalidade que universaliza um particularismo: o do modelo de produção e de relações sociais capitalista, como se fora o único modelo de relação humana. A racionalidade formal culmina em um tipo de prática universalista que poderíamos qualificar de ***universalismo de partida*** ou ***"a priori"***, um preconceito ao qual

94 Encontramos um exemplo do que criticamos na monografia de SALAIS, BAVEREZ e REYNAUD, La invención del paro en Francia. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980, publicado pelo Ministério de Trabalho, Madrid, 1990. O "endurecimento" da realidade decorrente do formalismo e da quantificação não é casual nem está separado dos interesses do poder: ver SERVERIN, E. De la jurisprudence en droit privé: théorie d'une practique. Lyon : Presses Universitaires do Lyon, 1985, em que se analisa o trabalho de taxonomia e classificação abstrata da realidade por parte do poder judicial; e, também, DASTON, L. The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830 in KRUEGER, L. (edit.), The Probabilistic Revolution: Volume I, Ideia in History, MIT Press, Cambridge MA, em relação à funcionalidade das análises estatísticas com o surgimento e consolidação das empresas de seguros de vida. No mesmo sentido, o interessante ensaio de Alain Desrosières "How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State", in WAGNER, WITTROCK e WHITLEY (ed.), Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines, Sociology of the Sciences Yearbook, vol. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 195-218 (em castelhano em Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 20, 1995, pp.19-31).

deve se adaptar toda a realidade. Todos temos direitos pelo simples fato de ter nascido. Mas com que direitos se nasce? Qual é sua hierarquia interna e quais são as condições sociais de sua aplicação e interpretação? Esses são assuntos que não correspondem à visão abstrata, ou, em outras palavras, são assuntos que estão descontextualizados dos direitos. Ao sair do contexto, o formalismo precisa criar uma nova realidade cujos componentes deixam de ser meras abstrações linguísticas para se converterem em coisas. Além disso, se convertem em coisas equivalentes que se sustentam entre si: por exemplo, presunção de fato e consequência jurídica. A questão não está em perguntar se esses elementos são ou não equivalentes e se se sustentam ou não entre si (isso significaria cair na armadilha do formalismo), mas sim em perguntar quem decide tratar esses elementos como equivalentes e com que fins aparecem como objetos que se sustentam entre si, sem que exista referência a seus contextos sociais, econômicos, políticos ou culturais?

Essa visão abstrata induz a reduzir os direitos a seu componente jurídico como base de seu universalismo *"a priori"*. A prática social pelos direitos deverá, então, ser reduzida à luta jurídica. Por mais importante que seja essa luta, dada a função de garantia que o direito pode e deve cumprir, reduzir a prática dos mesmos ao âmbito da norma nos levaria a aceitar como princípio válido a contradição entre racionalidade interna e irracionalidade nas premissas, a qual é a base em todo formalismo. O que ocorre com os que se negam a aceitar essas premissas irracionais e essa lógica de mercado que homogeneíza tudo que passa por ela? Na verdade, o mercado necessita de uma ordem jurídica formalizada que garanta o bom funcionamento dos direitos do proprietário. Essa ordem jurídica, com todo seu fundamento ético e político, é o que se universaliza *"a priori"*, fazendo com que se deixem de analisar questões importantes como o poder, a diversidade ou as desigualdades. É o que constitui o racional e o razoável. Nele coincidem o real e o racional. Síntese final. Unidade dos opostos. O universal.

Constitui uma saída para esse universalismo abstrato reivindicar o local ou o particular? Como consequência do imperialismo do universal *"a priori"*, surgiram vozes que exigem um retorno ao local como reação compreensível frente aos desmandos e abusos

de tal colonialismo conceitual. Entretanto, o localismo também se afoga frente à pluralidade de interpretações e, a seu modo, também constrói outro universalismo, um ***universalismo de retas paralelas*** que somente se encontrarão no infinito do magma das diferenças culturais. O "localismo" sistematiza seu "ponto final" sob as premissas de uma racionalidade material que resiste ao universalismo colonialista dos pressupostos "do próprio". Fecha-se em si mesmo; resiste à tendência universalista *"a priori"* e despreza as "distinções" culturais com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo. Com isso, o localismo reforça a categoria de distinção, de diferença radical, com o que, em última instância, acaba defendendo o mesmo que a visão abstrata do mundo: a separação entre nós e eles, o desprezo ao outro, a ignorância do fato de que a nossa relação com os outros é a única coisa que nos faz idênticos; a contaminação da alteridade. Daquele universalismo de ponto de partida, chegamos ao universalismo de retas paralelas, de átomos que somente se encontram quando se chocam. Não concordar com a eliminação das diferenças que provoca o universalismo abstrato é uma reação natural; mas contrapor a este a existência de diferenças essenciais que podem ser rastreadas unicamente por uma arqueologia histórica provoca, no melhor e mais pacífico dos casos, novas distorções ao se sobrepor, sem inter-relacionar, formas culturais diferentes.

Estamos ante a postura "nativista", ou, o que é o mesmo, diante, por exemplo, dos essencialismos da "negritude", do "latino-americano", do "feminino", do "ocidental"... como formas de tornar absolutas algumas identidades. Adorar essas identidades essenciais é tão perverso como abominá-las; é deixar a história da humanidade ao arbítrio de essencialidades alheias à experiência e que podem conduzir ao enfrentamento dos seres humanos entre si. Essa racionalidade "nativista" conduz a uma prática usualmente denominada multicultural dos direitos como conclusão necessária de seu universalismo de retas paralelas. O termo "multicultural" ou não diz nada, dada a inexistência de culturas separadas, ou conduz a sobrepor, ao estilo de um museu, as diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, tornando absolutas as identidades e atenuando as relações hierárquicas (dominados/dominantes) que ocorrem entre elas.

Peter McLaren[95] defendeu em várias ocasiões que a visão abstrata, no que diz respeito à polêmica sobre as diferenças culturais, leva-nos a um multiculturalismo conservador: existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar o padrão-ouro do universal. Por outro lado, a visão localista conduz a um multiculturalismo liberal de tendência progressista: todas as culturas são iguais e não há mais necessidade de estabelecer um sistema de cotas ou de "*afirmative action*" para que as "inferiores" ou "patológicas" possam se aproximar à hegemônica, mas, em nome do politicamente correto, deve-se respeitar sempre a hierarquia dominante. Atribuir voz e participação em função das diferentes posições sociais é uma forma de ocultar que a "diferença", em muitas ocasiões, não é mais que uma consequência das desigualdades que ocorrem no início ou no desenvolvimento do processo de relações sociais.

É necessário dar um passo a mais. Como defendeu Lukács, os efeitos mais importantes da implantação do capitalismo, conceitualmente, são os da fragmentação e da cosificação das relação sociais, que são entendidas de forma separada e isolada do contexto. Estamos diante da forma mais sutil de hegemonia. A mesma posição pós-moderna, com sua insistência na falta de discursos globalizadores, não é mais que outra forma, possivelmente indireta ou inconsciente, de aceitar essa fragmentação e essa cosificação das relações sociais.

Por isso, nossa visão complexa dos direitos aposta em uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega que se possa chegar a uma síntese universal das diferentes opções ante os direitos e também não descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que não aceitamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal, há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes) de um processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompam os preconceitos e as linhas paralelas. Falamos do entrecruzamento de propostas, e não de uma mera superposição. O universalismo

95 Entre muitos textos do autor norte-americano discípulo de Paulo Freire, MCLAREN, P. Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era postmoderna. Barcelona: Paidós, 1997. Ver também, KELLNER, D. Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern, Routledge, 1995, esp. cap. 3.

abstrato mantém uma concepção unívoca da história que se apresenta como o padrão-ouro do ético e do político. A luta pelo local nos adverte de que esse final da história nos conduz ao renascimento das histórias. Mas não basta rechaçar o universalismo, pois também é necessário denunciar que, quando o local se universaliza, o particular se inverte e se converte em outra ideologia do universal. Ao se converter em universal e necessário, o particular, que nada mais é que um produto da contingência e da interação cultural, se apresenta como uma verdade absoluta. O universal e o particular estão sempre em tensão. Referida tensão é que assegura a continuidade tanto do particular como do universal, evitando tanto o particularismo como o universalismo. Dizer que o universal não tem conteúdos prévios não significa que ele seja um conjunto vazio em que todo o particular se mescla sem razão. Falamos de um universalismo que não se imponha, de um modo ou outro, à existência e à convivência, mas sim que se descubra no transcorrer da convivência interpessoal e intercultural. Se a universalidade não se impuser, a diferença não se inibe. Sai à luz. Encontramo-nos com o outro e os outros com suas pretensões de reconhecimento e de respeito. Nesse processo – que denominamos "multiculturalismo critico ou de resistência" –, ao mesmo tempo em que rechaçamos os essencialismos universalistas e particularistas, damos forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: aquele que cria condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, de um poder constituinte difuso que se componha não de imposições ou exclusões, mas sim de generalidades compartilhadas às quais chegamos, não das quais partimos.

Não se pode acusar, por exemplo, os países não ocidentais de boicotar as conferências internacionais de direitos humanos do final do século XX por causa de suas culturas. No processo de todas essas reuniões, o Ocidente exige a inclusão de cláusulas de respeito ao livre comércio e às instituições dedicadas a impô-lo a todo mundo empobrecido, como se tais cláusulas fossem dogmas fechados que se situam fora do debate. Da mesma forma, também não se podem rechaçar todas as ideias ocidentais sobre direitos humanos como se todas elas fossem produto do colonialismo e do imperialismo. Negar "absolutamente" a visão ocidental dos direitos humanos conduz as culturas e países que o fazem a aceitar o fato de que a cultura ocidental é a única que os postula

e defende, ou seja, o padrão-ouro a partir do qual identifica a luta pela dignidade humana. Essa pretensão de essencialismo étnico provoca o autodesprezo pela larga tradição não ocidental de luta pela dignidade. Tanto uma quanto outra posição partem de universalizações e de exclusões, não de processos que nos permitam chegar ao conjunto de generalidades que todos podemos compartilhar[96] .

Nossa racionalidade de resistência conduz, então, a um universalismo de contrastes, de entrecruzamentos, de mesclas[97] . Um universalismo impuro que pretende a inter-relação mais que a superposição e que não aceita a visão microscópica de nós mesmos que é imposta pelo universalismo de partida ou de retas paralelas. Um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de posicionamento, cultural ou epistêmico, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permita nos deslocarmos pelos diferentes pontos de vista sem pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade humana.

A última esperança para o pensamento – nos recordava Adorno em sua *Minima Moralia* – é o olhar que se desvia do caminho trilhado, o ódio à brutalidade, a busca de conceitos novos ainda não incluídos no esquema geral. Necessitamos de uma racionalidade sem lar, descentrada e exilada do convencional e do dominante. O problema não está na preocupação pela forma, mas sim no formalismo. O problema não reside na luta pela identidade, mas sim no essencialismo do étnico ou da diferença. Ambas as tendências outorgam estabilidade, ontológica e fixa, a algo que não é mais que uma ou outra construção humana.

---

96 A forma de sair desses atoleiros é “procurar traços que conectem o ‘interior’ de uma linguagem, uma teoria ou uma cultura com seu ‘exterior’, e deste modo reduzir a cegueira induzida conceitualmente às causas reais da incompreensão, que são a inércia, o dogmatismo, a distração e a estupidez, habituais, normais, correntes. Não se negam as diferenças entre linguagens, formas de arte, costumes. Mas (terei que as atribuir) a acidentes de localização e/ou história, não a essências culturais claras, inequívocas e imóveis: potencialmente cada cultura é todas as culturas” Feyerabend, P., op. cit, p. 50. Ao texto de Feyerabend só lhe falta fazer uma referência aos interesses econômicos e de poder como causas dos pretendidos “fechamentos culturais” para nos servir por completo em nossa análise.

97 Nossa proposta é coincidente com a de uma universalidade analógica, histórica e situada que apresentou SCANNONE, J.C. Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires : Guadalupe, 1990. Do mesmo modo, consulte-se SANTOS, Milton. Técnica, Espaço, Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo : Editora Hucitec, 1996, esp. cap. V, pp. 163-188.

Por isso, propomos uma prática não universalista nem multicultural, mas sim intercultural. Toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de superposições entrelaçadas, não meramente sobrepostas. Esse entrecruzamento nos conduz a uma prática dos direitos que estão inseridos em seus contextos, vinculados aos espaços e às possibilidades de luta pela hegemonia e em estreita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. Em segundo lugar, nos induz a uma prática social nômade que não procura impor "pontos finais" ao extenso e plural conjunto de interpretações e narrações humanas. Uma prática que nos discipline na atitude de mobilidade intelectual absolutamente necessária em uma época de institucionalização, arregimentação e cooptação globais. Por último, caminharíamos para uma prática social híbrida. Nada é hoje "puramente" uma só coisa pois, como afirma Edward W. Said, necessitamos de uma prática híbrida e antissistêmica que possa construir[98]

> descontinuidades renovadas e quase lúdicas, carregadas de impurezas intelectuais e seculares: gêneros mesclados, combinações inesperadas de tradição e novidade, experiências políticas apoiadas em comunidades de esforço e interpretação (no sentido mais amplo da palavra), mais que em classes e corporações de poder, posse e apropriação.

Uma prática, então, criadora e recriadora de mundos que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida que não nos privem "dos outros ecos que habitam o jardim".

Diante de tudo isso, a reflexão sobre a interculturalidade nos conduz a uma ***resistência ativa*** contra o rumo que está tomando esse tema nos debates contemporâneos. Como exemplo, apliquemos a metodologia exposta ao caso das migrações, já que é nele que ficam em evidência as consequências dos discursos multiculturalistas conservadores ou liberais.

[98] Said, E. W., Cultura e imperialismo. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 514. Ver, no mesmo sentido, Santos, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000 e Mendes, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades in Santos, Boaventura de Sousa (org.). A Globalização e as Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 2002, pp. 503-540.

Devemos resistir, em primeiro lugar, ao discurso que reduz o tema migratório a uma luta contra o tráfico ilegal de seres humanos, uma vez que a mesquinhez dos governos na hora de "fornecer documentos" não está de acordo com as necessidades da mão-de-obra necessária e somente se justifica como uma forma de manter "sob controle" os que não têm outra opção que não seja aceitar condições escravizantes de trabalho, com o que, indiretamente, se potencializam as redes de tráfico ilegal de pessoas.

Em segundo lugar, também devemos *resistir* à postura de considerar as migrações como um problema policial e de controle de fronteiras. Assistimos à generalização de uma nova ordem global substancialmente distinta da ordem internacional de décadas passadas. Cada vez nos regemos menos por tratados e convenções internacionais e mais pelas mãos "bem visíveis" dos mercados, transnacionalmente inter-relacionados, e que se destinam, em última instância, mais a assegurar a eficiência do sistema do que a ajustar os desequilíbrios econômicos, sociais e culturais que, intencionalmente ou não, geram. Como afirma a teoria social contemporânea, se queremos abordar com "realismo" os fluxos migratórios – e, com eles, os temas suscitados pelo contato entre culturas –, devemos encarar o fenômeno desde três reconhecimentos: 1) O mundo se caracteriza basicamente por desequilíbrios profundos, tanto em relação a liberdades civis como a direitos sociais, econômicos e culturais; 2) As fronteiras, sobretudo as fronteiras-fortalezas, são mecanismos essenciais para manter as desigualdades entre nações; e 3) O controle das fronteiras representa a linha crítica de divisão entre o mundo desenvolvido, "o centro" e as periferias econômicas crescentemente subordinadas.

Em último lugar, devemos *resistir* a considerar a "realidade" da imigração e do contato entre culturas como a principal geradora de problemas sociais na época em que vivemos. É muito fácil, sobretudo depois do 11 de Setembro, justificar a superioridade do valor da segurança sobre o resto de valores que inspiram os direitos humanos e, mais fácil ainda, considerar o imigrante ou o diferente como sendo o "bode expiatório" responsável por nossas frustrações e nossa incapacidade política para resolver os problemas da delinquência organizada, bem como o problema dos débeis sistemas de pensões que nos predizem um futuro incerto e problemático. O populismo

de extrema direita se nutre dessas incapacidades dos Estados de Direito. Contra essa tendência, devemos reconhecer, primeiro, o papel benéfico que em todas as épocas históricas têm representado as migrações, as mesclas, as mestiçagens e, segundo, fazer chegar à opinião pública as vantagens trabalhistas, fiscais e culturais que a imigração proporciona a todos nós[99].

Como nos dizia Martí, a economia deve ser controlada pela política, mas não por qualquer política, e sim por uma política comprometida não só com a livre circulação dos capitais, mas também com a livre circulação das pessoas; uma política alheia a qualquer

[99] Por essas razões, devemos ler com cautela Diez tesis sobre la inmigración propostas por Agnes Heller. Segundo a professora da New School for Social Research, é necessário estabelecer "semáforos" de comportamento para evitar o choque entre partes distintas; estes semáforos se apoiariam em um princípio geral: "a emigração é um direito humano, enquanto que a imigração não o é". Em outras palavras, se alguém quer "sair" não se deve colocar nenhum problema já que tem o "direito" a fazê-lo; mas se o que quer é "entrar", já não falamos de direitos, mas sim de "privilégios", os quais devem ser regulados pelos de dentro. A cautela da leitura, e não o rechaço imediato do que propõe Heller, reside na convicção da necessidade de ações que prevejam possíveis conflitos interculturais e interclassistas. Mas a questão não reside em levantar obstáculos ou semáforos, mas sim em construir espaços de mediação nos quais possamos transitar estabelecendo novas relações sociais, econômicas e culturais. Que tipo de relação se estabelece quando todos nós estamos detidos ante o semáforo? Não estaríamos voltando a justificar o atomismo social que confia unicamente em normas heterônomas que parecem se impor a todos por igual? Não constituem os controles alfandegários e aduaneiros um semáforo unicamente para uns e não para outros?. Desde aí surge o princípio geral proposto por Heller: a emigração é um direito e a imigração não. Não estamos diante das duas faces de um mesmo fenômeno? Se quiser, vá, ninguém lhe impedirá, uma vez que é o seu direito "individual". Mas se quer entrar, me peça permissão e eu decidirei se te deixo ou não te deixo entrar, já que o direito de veto é meu direito "individual" e sua pretensão não é mais que um privilégio "coletivo" que pode se chocar com meus interesses "individuais". Puderam os indígenas norte-americanos, africanos, andinos… controlar o "privilégio" dos colonizadores que se estabeleceram em suas terras? Podem os camponeses controlar os "privilégios" das grandes empresas transnacionais empenhadas em se apoderar, sem ter que se deter em semáforos de nenhum tipo, de todos seus conhecimentos ancestrais e patenteá-los em seu próprio benefício? Têm os capitais financeiros que se deter ante algum semáforo? Não estão sempre em vermelho os semáforos que impedem a mobilidade de centenas de milhões de pessoas que procuram saídas ao empobrecimento que os condenaram os "privilégios" e os "direitos" dos poderosos? Emigrar é imigrar. Ambos são direitos humanos na medida em que ambos supõem a construção de relações de reconhecimento, de empoderamento e de mediação política. Mais que colocar semáforos, lutemos por construir situações de justiça, de solidariedade, de desenvolvimento, de empoderamento. Quando as relações sociais deixem de impor hegemonias unilaterais e partam de uma situação de equilíbrio e de igualdade, aí começarão a se assentar as bases que evitem o choque entre as partes. A prática intercultural se define menos por impor barreiras e mais por construir espaços públicos de mediação, intercâmbio e mestiçagem. Ver Sami Naïr, Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?, Santillana (Punto de Lectura), Madrid, 2002, Prólogo a cargo de Joaquín Estefanía, pp. 9 e ss.

violação dos direitos insertos nos textos de direitos humanos; uma política, enfim, que nos aporte mecanismos para podermos resistir, imigrantes e residentes, a uma ordem global injusta e desigual[100].

Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas. Os direitos humanos não são unicamente declarações textuais. Também não são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela dignidade humana[101].

---

100 Neste sentido, vejam-se os trabalhos de Samir Amin, "Las condiciones globales para un desarrollo sostenible", Jorge Alonso, "La Democracia, base de la lucha contra la pobreza", Wim Dierckxsens, "Hacia una alternativa sobre la ciudadanía" y Vandana Shiva, "El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización", publicados na edição em espanhol de Alternativas Sur, nº 1, Vol. 1 (2002) dedicado ao tema A la búsqueda de alternativas. ¿Otro mundo es posible?.

101 HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos; SÁNCHEZ RUBIO, D. Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión; HINKELAMMERT, Franz. El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto, os três trabalhos publicados in HERRERA FLORES, J. (ed.). El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2001, pp. 19-78, 215-244, y 117-128, respectivamente. HINKELAMMERT, Franz. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común in Pasos, 90, 2000. FORNET BETANCOURT, R. La transformación intercultural de la filosofía. Bilbao : Desclée, 2000. SENENT DE FRUTOS, J. A, Ellacuría y los derechos humanos. Bilbao : Desclée, 1998, esp. cap. 2, e Los derechos humanos y la tensión entre universalidad y multiculturalismo in Actas del Congreso Internacional en el ciencuentenario de la Declaración Universal de los derechos humanos. Granada :Asociación Pro Derechos Humanos, 1999. GALLARDO, H. Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos. Quito : Tierra Nueva, 2000. XABIER ETXEBERRÍA. Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur. Bilbao : Desclée de Brouwer, 1995. MEDICI, A. M. El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo in Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 20, 2002. SOLÓRZANO ALFARO, N. J.. Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos in Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 18, 2001, pp. 283-316. MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. Globalización y derechos humanos, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 15, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001. Luis de Sebastián, Globalización, exclusión y pobreza in Revista Anthropos. Huellas del conocimiento", 194, 2002, número dedicado a "La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiência histórica y personal", pp. 55-64. María José Fariñas, Globalización, ciudadanía y derechos humanos in Cuadernos Bartolomé de las Casas, 16,

O único universalismo válido consiste, então, no respeito e na criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam e potencializem a luta pela dignidade ou, em outras palavras, na generalização do valor da liberdade, entendida esta como a "propriedade" dos que nunca contaram na construção das hegemonias. A partir dessa caracterização, é necessário abandonar toda abstração – seja esta universalista ou localista – e assumir o dever que nos impõe o valor da liberdade: a construção de uma ordem social justa (artigo 28 da Declaração de 1948) que permita e garanta a todas e a todos lutar por suas reivindicações. O mesmo grau de violação da dignidade se dá no caso das mulheres condenadas a viver enclausuradas e alheias aos processos sociais cotidianos, como também no caso de seres humanos obrigados, pelas políticas colonialistas de destruição de seus países de origem, a procurar trabalho no entorno hostil de um Ocidente-fortaleza. Reivindicar a interculturalidade não se restringe, por outro lado, ao necessário reconhecimento do outro. É preciso, também, transferir poder, "empoderar" os excluídos dos processos de construção de hegemonia. Do mesmo modo, trabalhar na criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam os acima referidos reconhecimento e transferência de poder.

Não somos nada sem direitos. Os direitos não são nada sem nós. Nesse caminho não temos feito mais que começar.

2000.

Capítulo 7

A ilusão do acordo absoluto: a riqueza humana como critério de valor

Ninguém, pelo que eu posso ver, fez uso daqueles elementos, existentes no ar; que dão direção e motivação a nossas vidas. Somente os assassinos parecem extrair da vida certa medida satisfatória daquilo que nela põem. A época exige violência, mas estamos tendo apenas explosões abortivas. As revoluções são abafadas no nascedouro ou ocorrem muito depressa. A paixão esgota-se rapidamente. Os homens voltam às ideias, comme h'abitude. Nada se propõe que possa durar mais de vinte e quatro horas. Estamos vivendo um milhão de vidas no espaço de uma geração. No estudo da entomologia, da vida no fundo do mar ou da atividade celular, conseguimos mais…

(Henry Miller, *Trópico de Câncer*, 1986, 18-19)

A impossibilidade de realizar a bondade sobre a terra não é apenas a impossibilidade com que tropeça um pobre louco para realizá-la. Todas as portas ficam abertas…

(Luis Martín Santos, *Tiempo de silencio*, 1983, 76)

Como haviam se tornado criminosos, inventaram a justiça e redigiram códigos para prendê-la neles…

(F. M. Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo*, O. C., III, 1240)

Em sua juventude, Marx escreveu: "toda a história é a história da preparação e desenvolvimento do *ser humano* como objeto da consciência material e da necessidade do *ser humano como ser humano*". Os direitos humanos constituíram a formulação mais geral dessa

necessidade. Foram vistos como a exigência normativa mais abstrata e universal da exigência humana por encontrar a si mesma na luta histórica pela dignidade. Entretanto, essa generalidade e essa pretensão de registrar as características básicas da humanidade conduziram em muitas ocasiões a idealizações e fundamentações transcendentes. A mais abstrata é a que afirma que os seres humanos têm direitos pelo simples fato de ter nascido; direitos que lhes pertencem além de sua própria inserção em contextos particulares. Direitos, pois, que estão situados no vazio de uma natureza humana desvinculada das situações, dos espaços e a da cultura onde desenvolvemos nossa luta por uma vida digna de ser vivida. Ao se apresentarem como postulados generalizáveis a toda a humanidade, os direitos humanos se tornaram o campo de batalha em que os interesses de poder se enfrentam uns aos outros para institucionalizar "universalmente" seus pontos de vista sobre os meios e os fins a conseguir. Por isso, toda classe social em ascensão formula suas pretensões em nome da humanidade; toda ideologia hegemônica pretende justificar os interesses a que se vinculam sob a forma do universal; e toda cultura dominante exige a aceitação geral de "seus" pressupostos básicos.

Acudir ao conceito *do que é comum ao humano* constitui uma antiga tendência histórica por meio da qual múltiplos povos e distintas formações sociais tentaram formalizar suas pretensões mais genéricas. É possível rastrear tal tendência em uma infinidade de documentos, inscrições e monumentos de índole religiosa, filosófica ou mitológica. Isso mostra como "o humano" se constrói num processo de liberação de cadeias biológicas ou naturais que nos atam aos instintos. Daí o "mal-estar" profundo de toda estrutura cultural já denunciado por Freud. Contudo, paralelamente, isso também nos mostra que toda justificação ideológica com pretensões de universalidade pretende nos relacionar com realidades transcendentes a nossa finitude e insignificância[102].

[102] Vejam-se os enormes esforços para integrar no corpo normativo dos direitos os "diretos econômicos, sociais e culturais", que funcionam como verdadeira plataforma para evitar qualquer tipo de fundamentação transcendental que vá além de nossos corpos e necessidades: DERECHOS económicos, sociales y culturales. Disponível em: <http://www.aaj.org.br/STNprot2005-esp.htm>. Acesso em: 28/05/2007.

Sob esse argumento se cometeram os maiores horrores[103] e se construíram os ideais mais lindos[104]. Justificaram-se a conquista, dominação e genocídio de povos inteiros e, ao mesmo tempo, lutou-se pela igualdade de todos os seres humanos ou se erigiram monumentos à tolerância tanto no Ocidente como no resto das culturas que convivem neste mundo. Por exemplo: do que se defendiam os homens e mulheres que estavam a ponto de ser fuzilados pelos soldados franceses pintados por Goya? Atacando ideais universalistas da Ilustração francesa, os "rebeldes" se deixavam matar por ideais, do mesmo modo, universalistas da tradição anti-ilustrada espanhola[105]. Ao mesmo tempo, os soldados do exército da liberdade os assassinavam em nome dos ideais mais universais surgidos da Revolução ilustrada. De dois particularismos chegava-se à violência, pois eles se apresentavam como ideais universais que todos deveriam aceitar. O humano abstrato contra o humano abstrato; triunfo e miséria de ideais confrontados a realidades sociais ou formações culturais também carregadas de afãs universalistas. *"O século das luzes"*, de Carpentier[106]; *"Os versos satânicos"*, de Rushdie[107]; *"As Cruzadas vistas pelos árabes"*, de Maalouf[108]; as "fotografias" de Salgado[109]; e tantas outras obras imortais, nos recordam que as referências ao humano universal é um tema recorrente ao longo da história e que justificou tanto o maior horror como a mais profunda das belezas. A referência ao humano universal é tão dúctil, ambígua e polivalente que a podemos achar tanto na selva lacandona como nos escritórios do Banco Mundial.

---

[103] Observe-se a magnitude do trabalho escravo (ou nos, termos da OIT, trabalho forçado) no mundo atual em: TRABAJO forzoso en el mundo: introducción. Data: 13/05/2005. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_4537000/4537169.stm>. Acesso em: 28/05/2007.

[104] Consulte-se o fascinante trabalho de busca de convergências sociais e apresentação de alternativas propostas pelo Fórum Mundial de Alternativas: FORO mundial de alternativas. Disponível em: <http://www.forumdesalternatives.org/>. Acesso em: 28/05/2007.

[105] Consulte-se: EL TRES de mayo de 1808, de Goya (1814). Disponível em: <http://www.xtec.es/~fchorda/goya/dosincc.htm>. Acesso em: 28/05/2007.

[106] Veja-se uma interpretação da novela de Carpentier a partir da problemática de seu país natal. EL SIGLO de las luces. Disponível em: <http://www.habanaradio.cu/singlefile/?secc=13&subsecc=35&id_art=2007010111801>. Acesso em: 28/05/2007.

[107] Consulte-se: LOS VERSOS satânicos. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos7/versa/versa.shtml>. Acesso em: 28/05/2007.

[108] Veja-se um resumo do livro de Maalouf em: LAS CRUZADAS vistas por los árabes. Disponível em: <http://www.hislibris.com/?p=131>. Acesso em: 02/10/2007.

[109] Consulte-se em: LA PÁGINA de Sebastião Salgado. Disponível em: <http://www.patriagrande.net/brasil/sebastiao.salgado/>. Acesso em: 28/05/2007.

Importa destacar aqui como os direitos humanos serviram para "ajustar" a realidade em função de interesses gerais de poder da classe social, da ideologia e da cultura dominantes e como, sob essa pretensão de definir "o humano", consolidou-se a necessidade ideológica de abstrair os direitos das realidades concretas. A "racionalidade" não é mais que o que se ajusta a essa formulação abstrata, ideológica e pragmaticamente separada dos contextos. Por ser a visão ocidental-liberal dos direitos aquela que se apresenta *globalmente* como a universal, qualquer desvio é visto como cruel violação dessa ética e dessa justiça universais. Essa visão apresenta-se, pois, como a ideologia global dos direitos humanos, mas não como uma perspectiva parcial a ser contrastada com outras formas culturais não hegemônicas. Ao final, o universalismo do Banco Mundial triunfa sobre o dos zapatistas.

Um elemento particularizado – a cultura ocidental – vence e se autonomeia como universal, relegando as outras culturas ao campo da barbárie ou da imaturidade. Ou todas as culturas e formas de vida aprendem a falar segundo o idioma universal da concepção ocidental dos direitos (o universalismo *"a priori"*), ou terão dificuldades para ver garantidas suas próprias opções, de índole econômica, política ou cultural (o empobrecimento e a marginalização). A força das armas ou das cotas de mercado impõe um critério que determina se uma cultura cumpre, ou não, com os requisitos de adequação à ordem hegemônica. Todas essas constatações nos levam às seguintes perguntas: existe algum critério que nos permite referirmo-nos ao humano sem cair nessas abstrações ideológicas? Esse caminho do ser humano ao ser humano dependerá somente da força e do poder hegemônicos, ou os fracos, os excluídos e os esquecidos por essa ordem dominante têm algo a propor? Afirmar que toda construção universalista se compõe de ficções, sem outra objetividade que aquela outorgada pela hegemonia cultural, impede buscar um critério que nos permita julgar se esta ou aquela teoria ou prática social estabelecem um progresso ou um retrocesso axiológico?

Em nossa busca, partimos da seguinte hipótese: a existência de um critério de análise suficientemente amplo para nos permitir afirmar ou negar a generalidade de um direito, de uma teoria ou de uma prática social; e suficientemente concreto para repudiar qualquer transcendência que se situe além do que somos e de onde estamos.

Para essa tarefa vamos nos socorrer da arte[110]. A obra artística é um exemplo de que são necessárias duas liberdades para construir um conhecimento adequado da realidade. A razão científica somente reconhece uma liberdade: a do grupo de especialistas que dirige os instrumentos cognitivos e materiais necessários para se aproximar do resultado da investigação. Na arte, sempre será necessário contar com duas liberdades, a do autor e a do receptor, e ambas não podem se separar do contexto em que se situa a obra.

A razão científica apresenta-se como objetiva, racional e universal, sempre potencialmente aplicável a qualquer contexto e a qualquer forma cultural, relegando a arte ao subjetivo, ao emocional/passional e ao particular, quer dizer, ao não generalizável além do contexto cultural em que se produziu. A imagem do cientista é a flecha; ao passo que a do artista é a espiral, ascendente e descendente, vertical e horizontal, como a escada de caracol que conduzia ao escritório onde se inventaram os ensaios de Montaigne[111], ou como os desenhos "impossíveis" de Escher[112]. A razão científica procura um ponto final, a verdade, o resultado. A arte, como defendeu Freud em seu artigo "Análise terminável e interminável" (1937)[113], submete-se à contínua e fluida interpretação sempre renovada; é compreensão das relações, dos processos.

Existe uma só verdade, ou como afirma criticamente Joseph Raz , um conjunto de "valores verdadeiros" a que somente chegaremos por um único caminho? Isso ajudaria em algo ao *"Lord Jim"*, de Conrad, como arquétipo daqueles que fogem de si mesmos e de sua responsabilidade? O que é a verdade, ou quais são os valores verdadeiros daqueles camponeses desenhados pela Scorza em *"Redoble por Rancas"*? A dos teóricos modernizadores da globalização que se apoderam de tudo o que encontram em seu caminho, criando

110 Consulte-se: REDEFINIR lo político en el arte. Disponível em: <http://www.criticarte.com/Page/file/art2005/RedefinirPoliticoArte.html>. Acesso em: 28/05/2007.

111 Vejam-se alguns momentos dos "ensaios" de Montaigne em: DE LA SOLEDAD. Disponível em: <http://www.enfocarte.com/1.12/filosofia.html>. Acesso em: 02/10/2007.

112 Consulte-se: ESCHER. Disponível em: <http://aixa.ugr.es/escher/table.html>. Acesso em: 28/05/2007.

113 Pode-se descarregar livremente o texto de Freud em: ANÁLISIS terminable e interminable. Disponível em: <http://www.planetalibro.com.ar/ebooks/eam/ebook_view.php?ebooks_books_id=17>. Acesso em: 02/10/2007.

escassez e pobreza, ou a narração de um "cerco" que os vai afogando e encerrando cada vez mais em sua incompreensão do que ocorre? Não é possível estender uma ponte entre o saber racional do filósofo ocidental e o mundo espiritual do monge budista? Um livro como Quixote, escrito na interação externa de três culturas, a judia, a árabe e a cristã, no centro da luta interna entre duas visões do mundo – a aristocrática decadente e a burguesa ascendente – não nos fala de e para diferentes perspectivas culturais no mesmo nível que uma exitosa teoria científica?

Nossa pretensão é fugir de todo universalismo *"a priori"*. É necessário duvidar de tudo. Deve-se questionar tudo, inclusive a pretensamente universal razão científica. Por isso, a grande arte tem como base duvidar até de si mesmo. A ciência analisa, rompe o real para conhecer as partes. A arte realiza, nos relaciona conosco e com o mundo sempre em função da presença real de outro e do outro. A ciência estabelece uma "autoridade", um metanível que reclama a aparição de mediadores, de "representantes" da verdade. A arte permite o múltiplo comentário, a dúctil e plural interpretação, a variedade de leituras e recepções.

A verdade científica pretende afirmar quatro princípios: o da "independência" com respeito à existência humana (somente podemos atuar para "encontrá-la"); o da "correspondência" com a realidade; o da "bivalência", cada enunciado é verdadeiro ou falso; e o da "singularidade", já que somente há uma completa e verdadeira descrição da realidade.

Já os princípios da arte, de acordo com o professor Steiner, são o da imediatidade, o do compromisso pessoal e o da responsabilidade. A ciência avança eliminando o que considera erros A arte, ao contrário, atua como memória do humano; a arte funciona como Cinoc, aquele personagem da novela de George Perec em *"A vida, modo de usar"*. O ofício do Cinoc consistiu, durante anos, em "matar palavras" fora de uso, fechar as portas que sempre nos oferecem as palavras na hora de penetrar em realidades que não conhecemos. Entretanto, Cinoc, ao final da obra, compreendeu a loucura de seu ofício e dedicou sua vida a recompilar os termos assassinados em um grande dicionário de palavras, que, embora esquecidas, permaneciam falando com ele como ser humano.

O caminho que nós escolhemos é a busca de um critério de valor que nos permita distinguir entre processos. Tal critério, difícil de encontrar, mas, igualmente, a única possibilidade que temos hoje para encontrar algo que possa ser generalizado a todas e a todos, é o da obra de arte. Partamos da análise de quatro grandes obras de arte que, em sua complexidade e ductibilidade interpretativas, negam esses quatro princípios de toda racionalidade cientificista e nos situa na trilha do humano concreto. Essas quatro grandes obra negarão, "*ab initio*", a existência de um critério generalizável nas lutas pela dignidade, mas, vistas a distância, permitirão uma outra leitura , que nos indicará a possibilidade de existência desse critério. Desenvolvamos passo a passo nossa argumentação.

1. A impossibilidade de acordo

Na cultura moderna e contemporânea, encontramos múltiplos exemplos que evidenciam a *falta* desse critério de valor. Reduzamos o número a quatro pilares de nossa concepção do mundo, tais como J. J. Rosseau, F. M. Dostoievski, R. Musil e A. Berg, com suas respectivas obras *"La Nouvelle Heloise"*, *"Los Hermanos Karamazov"*, *"El Hombre sin atributos"*, e a versão operística de *"Wozzeck"*, de G. Buchner. Todas essas obras compartilham de um elemento: a tragédia do homem contemporâneo em face do mundo que a ele se contrapõe ferozmente e da impotência, da inação, do isolamento, da loucura e, possivelmente, da ironia, que constituem as únicas armas "reais" de que pode dispor.

Esses quatro momentos artísticos, exemplos claros de como a obra de arte não pode ser entendida fora ou isolada do processo cultural, filosófico e científico de seu momento, fixam, cada um à sua maneira, quatro "impossibilidades", filhas prediletas do que podemos chamar a Grande Improbabilidade da existência de valores fixos e universais.

"La Nueva Eloísa" nos apresenta a impossibilidade da pequena comunidade rural livre de conflitos[114]; o capítulo *"El Gran Inquisidor"*,

---

[114] Consulte-se: JULIE ou La Nouvelle Heloise. Disponível em: <http://www.chez.com/bacfrancais/nouvelleheloise.html>. Acesso em: 03/10/2007.

da obra máxima de Dostoievski[115], nos coloca diante da impossibilidade da comunidade religiosa fiel aos princípios humanitários do cristianismo originário; *"El Hombre sin atributos"* nos mostra a impossibilidade da comunidade burguesa[116]; e o *"Wozzeck"*, de Alban Berg[117], põe em evidência a impossibilidade do indivíduo golpeado pelas frentes irracionais do poder, da ciência e dos sentimentos. Como encontrar uma verdade, ainda que seja só uma, nesse mundo de impossibilidades? "A autêntica verdade que une duas pessoas não pode se expressar. Enquanto falamos, as portas se fecham; *a palavra serve somente nas comunidades irreais*, se fala nas horas em que não se vive…"[118]. Assim afirmou Musil e, com ele, os outros autores mencionados e todo aquele insatisfeito diante da realidade dada.

"A palavra só serve nas comunidades irreais". Esta frase resume as inquietações projetadas nas outras obras e encontra um apoio sólido na *"Quinta Ensoñación del Paseante Solitario"*[119], bem como no silêncio pesado e terrível do Cristo dostoyevskiano. Nas obras mencionadas, há um intento comum de busca da verdade fora da sociedade. O resultado é trágico: suicídio de Julie, condenação à fogueira do mesmo Cristo, a dúvida lacerante de Ulrich e o assassinato e a morte de Wozzeck.

Em *"La Nueva Eloísa"*, o canto ao amor e o desprezo aos prejuízos e aos ciumes conduzem seus protagonistas a postular a "sonhada" unidade de beleza e bem; não nos livros, não na razão, mas no coração, quer dizer, na *natureza* bem ordenada, carente de modelos a imitar.

---

115 Consulte-se: EL GRAN inquisidor. Disponível em: <http://es.geocities.com/biblio_e_dosto/leer/inquisidor.html>. Acesso em: 03/10/2007.

116 Comentários interessantes em: LA NOVELA filosófica a propósito de El hombre sin atributos de Robert Musil. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/02122952/articulos/DICE0404110109A.PDF>. Acesso em: 03/10/2007.

117 Consulte-se: ALBAN Berg. Disponível em: <http://www.epdlp.com/compclasico.php?id=956>. Acesso em: 02/10/2007.

118 As referências textuais são as seguintes: R. Musil, El hombre sin atributos (trad. do alemão por J. M. Sáenz), Seix Barral, 4 tomos, 4ª ed., Barcelona, 1983. Para o texto citado, vide Tomo II, p. 105. Para El Gran Inquisidor, foram utilizadas as Obras Completas de F. M. Dostoyevski: Los hermanos Karamazov, tradução e edição a cargo de Rafael Cansinos Assens, Tomo III, pp. 204-218. A respeito de La Nouvelle Heloise, a edição manejada foi a de Obras Completas de J. J. Rousseau, Bibliothéque de la Pléiade, Tomo II, pp. 5-748.

119 Um comentário genérico sobre alguns textos de Rousseau (em especial sobre "Las ensoñaciones…" se pode encontrar em: LA ÚLTIMA pasión de Jean-Jacques Rousseau. Disponível em: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/nexo/n2/Quindos.pdf>. Acesso em: 03/10/2007.

O amor aparece como contraponto da razão e do dever; a sabedoria, do prejuízo; a pessoa, da sociedade, já que *"L´homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d´instrumentà d´autres (sic), et l´on ne doit point l´employerà ce qui leur convient sans consulter aussi ce que lui convientà lui même; car les hommes ne sont pas faits pour les places, mais les places son faites pour eux, et pour distribuer convenablement les choses il ne faut pas tant chercher dans leur partage l´emploi auquel chaque homme est le plus propre, que celui qui est le plus propre àchaque homme, pour le rendre bon et heureux autant qu´il est possible"*[120]. A verdadeira vida humana, para a qual o homem nasceu e que não se dá por perdida até o dia da morte, é a vida do bonheur descrita por Rousseau na "*Comunidad de Clarens*". Nessa comunidade, o bem-estar coincide com o mínimo vital; a superação da miséria deve-se à caridade e à piedade; uma comunidade de homens e mulheres felizes que fogem da opressão da coletividade e do impessoal ou desordenado. Esse "mundo feliz" é um mundo em que *"un petit nombre des gens doux et paisibles, unis par des besoins mutuels et par una rèciproque bienveuillance y concourt par diversà soins une fi n commune; chacun trouvant dans son état tout ce qu´il faut pour en tre content et ne point desirer d´en être sortir, on s´y attache comme y devant rester toute la vie, et la seule ambition qu´on garde est celle d´en bien remplir les devoirs"*[121]. *"La Nueva Eloísa"* constitui um elogio ao imediato e ao não excessivo, que encontrará posteriormente um defensor sólido em Feuerbach. Essa imediatidade baseia-se numa felicidade frágil que se rompe ao menor conflito entre necessidades individuais e que mostra, ao final, a impossibilidade de uma sociedade, por menor que seja, reger-se pela "vontade de todos".

---

[120] J. J. Rousseau, Julie ou La Nouvelle Heloise, "Premiére Partie", L. XII, y el "Preface Dialoguée". N. T.: "O homem é um ser demasiado nobre para ser usado simplesmente como instrumento de outro, e não se deve usá-lo para o que é apropriado a si sem também consultar o que é apropriado para ele mesmo; porque os homens não são feitos para os lugares, mas os lugares são feitos para eles; e, para distribuir apropriadamente as coisas, não se deve procurar em sua divisão o uso a que cada homem é mais adequado, que isso é o mais específico a cada homem o retornar bom e feliz tanto quanto for possível".

[121] J. J. Rousseau, Julie ou La Nouvelle Heloise, "Cinquieme Partie", L. II, p. 536 do texto citado (o destaque é nosso). N. T.: "Um pequeno número de pessoas doces e tranquilas, unidas por desejos mútuos e por uma recíproca benevolência, contribui com vários cuidados para cuidar de um fim comum: cada um encontra em seu estado tudo que é necessário dele ser satisfeito e não desejar sair de lá, segurar-se a isso como se tivesse que permanecer com isso toda a vida, e a única ambição que se guarda é aquela de bem cumprir os deveres".

No *"Gran Inquisidor"*, Ivan Karamazov se dirige a seu atônito irmão Alioscha, desenvolvendo uma tese oposta, em princípio, a dos personagens da obra rousseauniana. Neste terrível, e de uma só vez, clarividente capítulo, afirma-se que, para conseguir a felicidade, os seres humanos têm de renunciar à rebeldia – quer dizer, à liberdade – e entregá-la a quem a administre "Jamais – grita o *Gran Inquisidor* ao Cristo encarcerado na Sevilha do século XVI – houve nada mais intolerável que a liberdade para o homem e para a sociedade humana"[122]. A liberdade somente é apropriada pelos escolhidos, por um pequeno grupo de seguidores puros e fiéis aos ensinamentos do professor; mas jamais pode projetar-se à massa: *"… essa gente está mais convencida que nunca de que é inteiramente livre e, entretanto, eles mesmos nos trouxeram sua liberdade e, de forma submissa, a puseram em nossos pés"*. Em vez de erigir a liberdade, dão a eles pão e a quem adorar; se não satisfizerem suas necessidades básicas, procurarão outros para se submeterem a seu jugo. A tranquilidade da consciência arrasta a humanidade; isso não se consegue mediante a liberdade, mediante o argumento da liberdade, mas pela eliminação da livre eleição, do conhecimento "pessoal" do bem e do mal. Dê-lhes pão, argumenta o Inquisidor, mas também terá de lhes dar milagres, porque *"… o homem procura tanto Deus quanto o milagre"*; do mesmo modo, fá-los depender de algum mistério em razão do qual tenham de se sentir culpados às cegas, ainda que às escondidas de sua consciência; e termina por lhes impor a *autoridade* construindo o império terrestre.

Somente através desses elementos, unidos à necessidade de *poder*, é que se tranquilizarão as consciências e se poderá reuni-los todos em um formigueiro comum… porque o anseio da união universal é o terceiro e último dos tormentos do homem. A humanidade em seu conjunto sempre se esforçou para se estruturar de um modo universal (…) Conosco todos serão felizes e deixarão de ser rebeldes; não se exterminarão uns aos outros, como com sua liberdade, em todas partes, oh! Nós os convenceremos de que somente serão livres quando nos delegarem sua liberdade e se submeterem a nós… Eles saberão o que significa submeter-se para sempre. Apesar de não o compreenderem, os homens serão todos infelizes. Os mais

[122] DOSTOYEVSKI, F.M. El Gran Inquisidor, p. 208.

penosos segredos de consciência… tudo, tudo nos trarão, e nós os absolveremos de tudo, e eles acreditarão em nossa absolvição com alegria, porque ela os livrará da grande preocupação, das terríveis torturas atuais da decisão pessoal e livre. E todos serão felizes. Nós os iludiremos com a glória celestial e eterna[123].

A imputação-satisfação de necessidades básicas, a crença no irracional e na fé de igualdade e unidade absoluta – ecumênica – da humanidade constituem as três tendências que conformam o índice de felicidade do ser humano. Tais tendências não podem ser levadas a efeito por meio da liberdade ou da livre eleição pessoal. Dessa liberdade surgem o caos e a guerra. A felicidade e a fortuna não se desfrutam senão por meio da renúncia à liberdade em favor da adoração, da crença no mistério e nos milagres, bem como da entrega a uma autoridade absoluta que invada até os rincões mais recônditos da alma humana. O *"Gran Inquisidor"* nos mostra a impossibilidade da comunidade ecumênica baseada na reivindicação otimista da liberdade individual. Se *"La Nueva Eloísa"* conduzia à tragédia individual, o *"Gran Inquisidor"* conclui com a tirania e a opressão coletiva.

Em seus *"Tagebücher"*, Robert Musil se perguntava: como se situar para entender um mundo que não tem nada de firme? Não sei, é disso que se trata[124]. O problema ficava exposto; a solução nem sequer se entrevia; mas o "é disso que se trata" parecia abrir um caminho de saída à conseguinte frustração. *"El Hombre sin atributos"* é como essas igrejas góticas que perduram por séculos, e o que lhes é acrescido não as afeta, mas as enriquece. A falta de atributos do homem contemporâneo torna-se lugar comum a partir da obra do vienense. Os últimos dias de *kakania* são o paralelo cético e quase claudicante daqueles *"Últimos Días de la Humanidad"*, do gigante solitário Karl Kraus, imortalizado por Elías Canetti no tomo II de sua autobiografia, sutilmente titulada *"La Antorcha al oído"*. As aventuras e desventuras de Ulrich, em meio a um mundo por "assaltar", são os exemplos mais estremecedores da perda de sentido de uma burguesia saudosa das maneiras de uma aristocracia decadente que, à sua vez,

---

123 DOSTOYEVSKI, F.M. El Gran Inquisidor, p. 213-214.

124 Texto citado por György Lukács, Estética 1. La peculiaridad de lo estético (tradução de Manuel Sacristán), Grijalbo, Barcelona, 1982, volumen 2 "Problemas de la mimesis", p. 476.

olhava invejosa a opulência de banqueiros e industriais, e de uma burguesia e uma aristocracia receosas do paiol de pólvora de miséria e marginalização de onde se levantavam suas mansões e palácios.

> O tempo corria. Pessoas que não viveram naquela época não acreditarão, mas então também corria o tempo. Não se sabia para onde. Não se podia também distinguir entre o que cavalgava para cima e para baixo, entre o que avançava e o que retrocedia. Pode-se fazer o que quiser – disse a si mesmo o homem sem atributos –; nada tem que ver o conjunto de forças com o específico da ação.[125]

A ausência de algo "firme" provocava a situação de vazio e de enjoo que sofria Ulrich ao dar-se conta da falta de critérios sólidos para poder viver, ou, o que é o mesmo, em termos do "homem sem atributos", de atuar na comunidade de sua época; "*… o que mantém a vida estriba-se no fato de que a humanidade conseguiu substituir aquilo pelo que merece a pena viver, com a outra frase; viver para; em outras palavras substituindo seu estado ideal pelo de seu idealismo. É um viver ante algo; em vez de viver, se 'aspira', e, desde então, sua essência reside tanto em empurrar com todas suas forças para a execução, quanto em eximir-se de alcançar aquilo. Viver para algo é o substituto verdadeiro do viver 'em'…*"[126].

Tudo é uma máscara, até a decoração interior mostra o inespecífico da época. Tudo é um engano, "a verdade não é, está claro, um cristal que se pode meter no bolso, mas um líquido ilimitado em que alguém cai"[127]. E, quando alguém se sente rodeado pela umidade desse líquido, o único sentimento admissível é o de repulsa; o de uma repulsa negativa, sem nada para agarrar-se, a não ser nossos próprios cabelos. "Bem visto – dirá o homem sem atributos –, ficam somente os problemas lógicos de interpretação"[128]. A política, a indústria, os salões, a polícia secreta, o amor fraternal e nada platônico, os sentimentos, o prazer estético, os costumes amaneirados, a falsidade…, estes e outros momentos da grande obra do Musil não são senão

[125] MUSIL, R. El hombre sin atributos, op. cit., 1, 2.

[126] Vide "Los "bocetos desarrollados sobre proyectos de lo años veinte y nuevos bocetos de 1930-1931/1933-1934" em MUSIL, R. El hombre sin atributos, Tomo IV, pp. 500-501.

[127] Ibid. Op. cit., II, 110.

[128] Ibid. Op. cit., I, 46.

compartimentos estanques nos quais o ser humano perambula sem possibilidade alguma de comunicação com um mundo de base firme, pois todos os valores nos quais se fundava a comunidade ancestral austro-húngara perderam sua vigência e foram substituídos, fictamente, por ideais cavalheiresco-burgueses frágeis e ridículos. As figuras que passeiam e argumentam na obra de Musil não têm mais projeção que a oferecida pelos espelhos reluzentes do "Biedemayer" decadente dos grandes salões. Não existem bases, não há pilares nem critérios sólidos em que se apoiar; só resta aprender com o barão de Münchausen e curar-se do enjoo fechando os olhos; "assim alguém chega por múltiplos caminhos contíguos à afirmação de que os homens não são bons, bonitos e autênticos, mas sim *preferem sê-lo*; e percebe-se como, por trás do convincente pretexto de que o ideal é inalcançável por natureza, esconde-se a grave questão de por que isto é assim"[129].

É possível notar como, mesmo da mão hábil de Robert Musil, decorre uma nostalgia da falta do por que fazemos as coisas; do mesmo modo, guiados por Rousseau, vemos como, apesar da tragédia que caiu sobre os protagonistas, os valores seguem incólumes esperando a chegada do Messias: "a vontade geral"; em Dostoyevski, Cristo consegue escapar das garras do dogmatismo dando a entender que a liberdade ainda pode se realizar. Entretanto, a Wozzeck, o desventurado Wozzeck, torturado pela ciência e flagelado pelo poder em um quartel onde se refletem a miséria e a loucura do mundo, não resta mais que a alucinação e a visão do sangue, quando lhe arrebatam a única coisa que o fazia sentir-se homem: a honra. O resultado da ópera é de um *niilismo esmagador*, como mostra a cena V do ato III, em que um grupo de meninos joga inocentemente à margem da tragédia e entre os quais se acha o filho de Marie e Wozzeck, do qual cabe dizer que é a imagem mais destacada da indiferença ante a miséria e o abandono do mundo absurdo que o espera ameaçador. À falta de toda ordem, de todo critério sólido, necessitava de uma *forma* precisa para ser expressada. Nem as cartas de Rousseau, nem o monólogo kamarazoviano, nem a incerteza narrativa do Musil puderam mostrar em toda sua crueldade a perda total de sentido do mundo circundante. Berg consegue nos pôr diante do descalabro

[129] Ibid. Op. cit., IV, 501.

da maneira mais sutil que se poderia esperar; cada cena representa um movimento autônomo; e cada ato, uma forma cíclica igualmente independente – representação magistral do indivíduo encerrado em sua particularidade e em confronto com jogos linguísticos fechados em si mesmos. O ouvinte não sofre essa superposição de elementos isolados, mas bem sofre a tragédia em seu conjunto; essa tragédia não é outra que a do homem moderno, a do "pobre homem explorado e atormentado *por todo o mundo*"[130].

Nessas obras artísticas – como em muitas outras: na *"Rayuela"*, de Cortázar, ou em *"Bajo el volcán"*, de Lowry – se expressa a gratuidade de uma existência sem projeto alternativo. São obras que refletem um mundo sem esperança, dada a distância existente entre o que o ser humano exige e do que necessita e uma ordem social, econômica e cultural que não deixa outra via de saída que a competitividade ou o isolamento. São obras que, apesar de sua distância no espaço e no tempo, podem se entender unidas já que compartilham um mesmo contexto ideológico. São marcos de um mythos, de uma mesma matriz cultural, que nos explica as razões de sua crítica radical à ordem existente. Nesse sentido Rousseau se acha mais perto de Musil, ou Dostoyevski de Berg, que de alguns de seus contemporâneos. O importante neste momento é afirmar que, com a obra artística, nos abrimos mais a outro e ao outro que com a formulação científica; esta estará mais atenta ao êxito frente ao competidor, mascarando objetividades sob a nebulosidade do empírico, que à abertura, à pluralidade e à ductilidade de sentidos. Por meio da obra de arte podemos captar o choque entre universalismos sem nos embriagarmos em disputas academicistas. Aceitamos mais a presença real de outro e do outro, mesmo quando o sentido explícito do texto seja o niilismo. Isso nos abre a porta àquilo que Levinas chamou de a "infinitude", quer dizer, a inacabável potencialidade de relações entre os seres humanos. E isso ocorre com as obras que escolhemos: a negação de um sentido absoluto nos abre a porta para a presença de uma multiplicidade de interpretações e leituras.

---

[130] Carta de Alban Berg a Anton Webern de 19 de agosto de 1918, citada por O. Neighbour, P. Griffiths e G. Perle, La segunda escuela vienesa, Colección New Grove, publicada em castellano por Muchnik edit., trad de P. Sorozábal Serrano, Barcelona, 1986, p. 152.

No terreno da filosofia, esse silêncio e esse desespero, que aparecem como negação de um critério absoluto de valor, são interpretados de um modo trágico e irresolúvel. É o caso de L. Feuerbach, S. Kierkegaard e L. Wittgenstein, pensadores que intuíram genialmente o fracasso axiológico da sociedade burguesa e instalaram seus argumentos em um ou outro momento da crise. Entretanto, não é arriscado afirmar que o pensamento dessas três personalidades da cultura contemporânea seja um pensamento fetichista, porque elimina a riqueza de relações que contém todo fenômeno suscetível de ser analisado. Para Feuerbach, o único modo de resolver a crise é por meio da relação Eu-Você; Kierkegaard coloca o "existir", o estar fora com os outros, no nível estético, sendo os outros dois níveis restantes – o ético e o religioso – uma viagem sem retorno para o singular ou, quando muito, para pequenas ilhas desesperadas dentro do oceano da sociedade burguesa; Wittgenstein, apesar do valor de suas afirmações para a filosofia e a ciência social atual, estabeleceu um dualismo absoluto entre a forma lógica e o conteúdo do mundo, desviando com isso toda compreensão histórica dos jogos linguísticos ao permanecer na constatação de sua existência múltipla, dispersa e incomunicável.

Toda a análise, por mais profunda e esclarecedora que seja, da filosofia contemporânea a respeito da multidimensionalidade do poder de manipulação – Foucault –, da entronização do consumo como "fetiche" da sociedade moderna – Baudrillard – e da irredutível tendência do sistema cultural e político de ocultar a diferença ontológica, a polarização iniludível do real – Deleuze, Derrida –, constitui um espelho límpido da realidade que nos rodeia, mas, como todo espelho, somente mostra uma face do objeto que reflete. Essas tendências de pensamento podem considerar-se devedoras de uma só das facetas da esfinge nietzscheana: a crítica à civilização e à ordem moral capitalista; mas, do mesmo modo, evitam que o propósito básico do autor de *"Humano, demasiado humano"*, consista precisamente na transvaloração, na *tendência* a formular uma nova hierarquia de valores baseada na vida e no poder de transcendência da ordem moral instituída. Se queremos superar o espírito da crítica radical nietzscheana, não podemos ficar na mera constatação da microfísica do poder; é preciso, pois, sobrepor-se ao minimalismo descritivo e assumir um *compromisso teórico* para compreender as relações entre

os fenômenos e postular alternativas, senão de sociedades futuras e hipotéticas, ao menos de formas de ação.

Paul Ricoeur afirmava que toda utopia não é mais que a abertura do possível, daí a necessidade dela para impulsionar à ação. As antiutopias, às vezes sonhos irrealizáveis, que comentamos, conduzem à inação, à desesperança, à visão mística dos últimos dias de uma humanidade perdida em um bosque de impossibilidades e silêncio. Parece que depois da leitura desses filósofos e literatos, o pano de fundo baixará definitivamente e o leitor–público restará absorto e encerrado diante de seu particular *telescreen*. Entretanto, como dizíamos mais acima, a arte duvida até de si mesmo e nos permite múltiplas interpretações, graças à sua oposição aos princípios de independência, correspondência, bivalência e singularidade que preponderam no argumento científico. Desse modo, essas obras podem ser interpretadas a *"contrario sensu"*, para oferecer alternativas a seu negativismo. Detrás de *"La Nueva Eloísa"*, aparecem o amor e a amizade como base da "comunidade"; detrás do *"Gran Inquisidor"*, a aspiração de "liberdade"; detrás do *"Hombre sin atributos"*, a "ação". E, depois de *Wozzeck*, depois do grito dilacerador do indivíduo perdido no matagal de desatinos e crueldades, não fica somente o silêncio, ou, talvez, o desespero, mas o compromisso com algum projeto coletivo de mudança, de "rebelião".

Galileu renasce de novo e pronuncia incansavelmente seu *"eppur si muove"*. Ante a fetichização do real pode se reagir com a resignação descritiva, contente em oferecer uma das caras do real: a dificuldade das relações; ou, ao contrário, uma atitude combativa, filha predileta da ênfase e da paixão nietzscheanas, que desvelam e clarificam as relações entre os fenômenos por meio da existência factual de lutas que mostram a exigência da dignidade e da praxe humana, individual ou coletiva, insatisfeita, por natureza, diante do que lhe é dado de antemão. As feridas da possibilidade sempre permanecem, e devem permanecer, abertas.

2. Interlúdio

> "No meridiano do tempo não há injustiça: só há a poesia do movimento que cria a ilusão da verdade e do drama… o monstruoso não é que os homens tenham

> criado rosas desse esterco, mas sim, pela razão que seja, que desejem rosas… Por uma ou outra razão, o homem procura o milagre e, para obtê-lo, é capaz de abrir caminho pelo sangue. É capaz de corromper-se com ideias, de reduzir-se a uma sombra, se por um só segundo de sua vida puder fechar os olhos para a hediondez da realidade. Tudo se suporta – ignomínia, humilhação, pobreza, crime, guerra, *ennui* –, graças ao convencimento de que da noite para o dia algo ocorrerá, um milagre, que torne a vida tolerável".[131]

O curioso da evolução da humanidade, tal como se desprende dos produtos culturais que a adornam, é que, apesar de tudo, apesar de todos os desatinos e crueldades que se cometem, *continuamos desejando rosas*, as rosas que nos fazem acreditar que existe a possibilidade do milagre. De um modo ou de outro, avançamos em busca do nome da rosa e, para isso, corrompemos o horror da realidade baseada em ideias e sombras. Construímos e criamos sem cessar, esperando o milagre que torne a vida tolerável.

Se para isso é necessário sonhar, façamo-lo. Parafraseando Pessoa, podemos dizer que estamos cansados de ter sonhado, mas não cansados de sonhar[132]. Todos nós sabemos que "são os sonhos… uma coisa extremamente estranha. Neles percebemos com claridade assustadora, com uma artística elaboração, certos pormenores… os sonhos não os sonha a razão, mas o desejo; não a cabeça, mas o coração e, não obstante, que coisas tão complicadas ultrapassam, às vezes, minha razão no sonho!"[133]. O *homem ridículo* dostoyevskiano decide se suicidar; quando já nada lhe resta na alma, nem mesmo a piedade pelos humilhados e ofendidos, decide tirar a vida; mas

---

131 MILLER, H. Trópico de Cáncer (tradução de Carlos Manzano). Barcelona : Plaza y Janés 1986, p. 110.

132 PESSOA, F. Libro del desasosiego de Bernardo Soares (tradução do português, organização, introdução e notas de Ángel Crespo). Barcelona : Seix Barral, 1987, parágrafo 125, p. 117; literalmente o texto de Pessoa diz o seguinte: "Tenho sonhado muito. Estou cansado de ter sonhado, porém não cansado de sonhar. De sonhar ninguém se cansa, porque sonhar é esquecer, e esquecer não pesa e é um sono sem sonhos em que estamos dispersos. Em sonhos consegui tudo".

133 DOSTOYEVSKI, F. M. Sueño de un hombre ridículo em Diario de un escritor (1861-1881), Obras Completas, edição cit. Tomo III, p. 1234.

esse suicídio não resulta da falta de sentido da vida, mas justamente do contrário: vivemos em um mundo com excesso de sentido; *nosso lema* é o "*tudo vale*", tudo tem sua justificação. Entretanto, tal como ocorre no estado de natureza hobbesiano, no qual o direito natural se converte totalmente num direito natural a nada, o excesso de sentido em que vivemos provoca a aparência de uma absoluta falta de critérios que nos permitam viver avançando e ser felizes. Mas mergulhemos, por um momento, no sonho de nosso homem ridículo no mesmo umbral de seu suicídio.

Nosso "homem" adormece justamente antes de pôr em prática sua decisão definitiva. Em seu sonho, vê-se arrastado por um ser sobrenatural que o retira da tumba em que foi enterrado depois do tiro de pistola que acabou com sua vida. O ser o abandona em uma estrela perdida em uma galáxia longínqua, que substancia uma cópia exata da Terra. Nessa cópia os homens e mulheres são "felizes", não conhecem a dor, a inveja, falam a mesma língua que todos seus semelhantes, inclusive podem se comunicar com os animais e as árvores. O homem de nossa história chega a amá-los, mas sempre sentindo falta da natureza violenta e dolorosa do planeta abandonado por sua própria vontade. Pouco a pouco vai-se introduzindo o sabor azedo do conflito, o aroma fresco da voluptuosidade, o encanto da mentira. Ao final, esses seres felizes acabam por se odiar mutuamente, por criar grupos inimigos uns dos outros e, em definitivo, vão se convertendo em seres humanos. Nosso homem sente pânico quando vê reproduzir-se naqueles seres todo o mal e toda a repugnância da natureza humana. Mas também é consciente de que eles já não podem viver sem mentir, sem a voluptuosidade, sem a propriedade. Introduziu-os no conhecimento do mal e nem mesmo a sua oferta de que o crucifiquem por havê-los induzido a tais "males" os faz renunciar à beleza de ser seres humanos completos.

Dostoyevski, nesse relato, além de mostrar de um modo original a evolução da humanidade, adverte-nos de que todos os males de que padecemos têm uma única origem: nosso desejo de conhecer. Para Dostoyevski, há algo contra o que lutar: a ideia de que "o conhecimento da vida está acima da vida… o conhecimento da felicidade está por cima dela". Para viver, para conseguir a felicidade que o homem ridículo observa naquela cópia da Terra, terá

de fugir do conhecimento. O conhecimento é ciência, e ela tende sempre à desagregação, para supostamente chegar a conhecer melhor o que nos rodeia. A ciência, para Dotoyevski, é o pior dos males, tanto que, por sua simples existência, surge a crença de que todos os problemas podem se resolver, dentre eles o da busca constante da verdade. Quando a ciência acredita ter encontrado a verdade, aí começa o horror. Essa verdade divide a humanidade em pelo menos dois grupos: os oniscientes e os não oniscientes. Como os primeiros são os únicos conhecedores da verdade, não têm outra solução que não dominar ou eliminar aqueles que não estão nela…

A ciência, o pretendido conhecimento absoluto da verdade, separa os que acreditam ter chegado a ela daqueles que não provaram suas dádivas. Daqui procedem, na esteira do relato dostoyevskiano, a violência, a crueldade e, acrescentamos, a exclusão. Desses sentimentos derivam a inveja, a voluptuosidade e a vontade de apropriação constante. E deles passamos ao "gozo" da vergonha, ao apreço pela dor e ao encanto da mentira. Aqueles seres felizes se deixam cegar sobretudo pela última, pelo poder sedutor da mentira, daí surgem as grandes ideias que ocultam a maldade existente na base de sua corrupção. Todas essas ideias não são nada mais que o produto da tendência humana, depois da queda do Paraíso, a construir ficções, enganos necessários que nos permitem continuar existindo. Que maior ficção que as declarações de direitos humanos dirigidas a um mundo habitado por seres humanos atomizados e particularizados! Que maior mentira que a religião, que nos faz acreditar na volta ao paraíso perdido! A religião falha ao repetir a possibilidade do paraíso: os homens recordam seu estado de felicidade, conhecem o estado de suprema ventura, mas também compreendem sua impossibilidade, e o que é mais cruel, não o desejam, não querem recuperar o perdido, pois o edifício de mentiras que construíram é tão encantador que já não podem viver sem ele. *Preferimos a rosa com seus espinhos à passividade e ao desconhecimento.* Preferimos a violência ao aborrecimento. Preferimos a mentira a não conhecer mais que aquilo que sentimos. A humanidade escolheu o caminho mais tortuoso para a felicidade: precisamente o caminho que nunca conduzirá à felicidade total. Isso não significa uma posição niilista. O sentido de trazer a lume o texto dostoyevsiano obedece precisamente ao contrário. A humanidade se

sustenta em mentiras, mas em mentiras encantadoras, em mentiras das quais não podemos prescindir. Constituem nossa essência. Nossas mentiras: a literatura, a música, a ciência, a filosofia, a religião, até a linguagem e o desejo, quer dizer, todas as formas de objetivação em que se consolidam os produtos de *nossa* falsidade e autoengano são o mundo que recebemos, que herdamos, que reproduzimos e que preenchemos de novas mentiras e, especialmente, de novas interpretações de mentiras antigas. Esse é o mundo que amamos e onde nos sentimos à vontade. Toda volta ao paraíso, além de impossível, é indesejável. Em definitivo, preferimos amar, embora isso comporte sempre sofrimento, a não saber que amamos.

Assim, se nos sentimos à vontade no abismo de mentiras e ficções em que se sustenta a humanidade, é necessário nos adaptarmos à falta de direção denunciada por Miller em 1934? É necessário chamar de louco todo aquele que luta contra a impossibilidade de avançar até o ser humano, como postulava Martín Santos em 1961? É necessário, por último, odiar a humanidade por ter redigido as declarações de direitos, no sentido que Dostoyevski deu a suas palavras em 1877?…

3. O acordo possível

O problema subjacente a tudo o que dissemos anteriormente é o tema básico de toda filosofia humanista, ou seja, a resolução da alienação, o oferecimento de alternativas à separação contemporânea, sem sinais de mudança de curso, estabelecida entre o indivíduo e a espécie. Acudamo-nos de outra grande obra de arte, da qual somos devedores e muitos dos que cremos que a única forma de entender nossa cultura é contrapô-la ao pulsar de outros corações e de outros modos de enfocar a vida. Referimo-nos a *"Grande Sertão: Veredas"*, do brasileiro Guimarães Rosa. Nessa "divina tragédia", a luta entre o ser humano e a presença sinistra do mal, a dilaceração do ser, o abismo entre o indivíduo e a espécie humana e a violência transfigurada por uma natureza enfurecida que enterra vontades nas quebradas e planícies "infernais" do sertão – espaço universal de perda de sentidos – alcançam sua máxima expressão. Estamos diante de um relato de violência, vinganças, crimes e lutas situado no meio do

horror e da presença "absoluta" do mal, personalizado em um diabo antropomorfizado e ubíquo. Nesse real coração de trevas pulsa uma história de amor das mais emocionantes e reveladoras da literatura universal. E, ao lado da paixão, surge como fonte clara a exigência humana por excelência: a necessidade e a possibilidade de *caminhar* para si mesmo e para os outros. *"Cerro. O senhor vê. Contei tudo. ..., minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. ... O diabo não há! ... Existe é homem humano. Travessia."*. Palavras finais de Riobaldo, a quem acompanhamos nessa viagem seminal do humano ao humano em busca de um critério que nos salve do silêncio e do desespero.

Guimarães Rosa nos coloca diante da possibilidade de um critério que nos faça passar por cima das "impossibilidades" e do "silêncio" e nos leve à formulação da utopia e da conformação da práxis a ela dirigida. Uma utopia não é um sonho; este último não tem um aqui e um agora que transcender, mas sim, o que faz é fugir de todo aqui e agora, sem ir além do que nega. A utopia nos abre o caminho do possível, da comunicação, da ação, embora pelas mesmas circunstâncias reais não tenha outra forma de expressão que a metáfora e, como já sabemos, a ficção.

Já vimos como o apelo aos direitos da humanidade é ambivalente. Por um lado, vincula-se ao vaivém dos interesses dos que têm a hegemonia social e cultural. Mas, por outro lado, esse apelo aos direitos humanos surge também da voz dos dominados, ainda que em muitas ocasiões tenha se expressado com o receio próprio de culturas "aprisionadas" pelo afã – a "ideia", diria Joseph Conrad – do colonialismo e do imperialismo ocidentais.

Nossa busca consiste em encontrar um critério que formule a exigência humana expressa contrariamente às obras de arte aqui mencionadas. Um critério que expresse a necessidade humana de caminhar para o propriamente humano: quer dizer, a vida, a ação e a luta pela dignidade. Pensar os direitos unicamente de uma de suas caras é deixá-los nas mãos do mais forte. Fazer reluzir a outra cara, a outra face dos direitos, demanda dar voz aos excluídos, aos oprimidos, aos dominados.

Como dizia Feuerbach e imortalizou Marx, "arte, religião, filosofia ou ciência são somente manifestações ou modelagens da autêntica essência humana. Homem, ou mais completamente, ho-

mem autêntico somente é quem tem sentido estético ou artístico, religioso ou ético e filosófico ou científico, *homem como tal somente é quem não exclui de si nada essencialmente humano*"[134]. Partindo dessa concepção íntegra do ser humano, o critério que nos vai servir para uma apelação não colonialista nem imperialista do humano universal é o da *riqueza humana*. Esse critério se desdobra do seguinte modo: a) o *desenvolvimento* das capacidades, e b) a construção de condições que permitam a real *apropriação* e *desdobramento* de tais capacidades por parte de indivíduos, grupos, culturas e qualquer forma de vida que conviva em nosso mundo.

Voltemos para o quadro em que Goya representa a violência que implicaram *Los fusilamientos del 2 de mayo en el Madrid de 1808*: qual dos dois particularismos elevados a universais potencializarão o desenvolvimento das capacidades humanas e a construção de condições para sua apropriação e desdobramento? Justificava-se o heroísmo como recurso aos direitos humanos ou decorria de um nacionalismo irredento? Que ideia universal aplica Conrad em seu *El corazón de las tinieblas*? Não era o universalismo de um modo de dominação selvagem e destruidor de tudo que se lhe contrapusesse em sua marcha furiosa para a obtenção do máximo benefício? O olhar feminista do mundo que Virginia Wolf expõe em *Una habitación propia*, ou que Ibsen coloca nos lábios da Nora (personagem principal de *Casa de muñecas*), não nos interpela a partir de outra opção, de vozes diferentes em favor da consecução desse critério da riqueza humana? *Los condenados de la tierra*, de F. Fanon, é um texto que fala mais de direitos humanos que a miríade de reflexões acadêmicas sobre o papel de tal ou qual decisão judicial em nível nacional ou internacional.

Esse critério, além de nos servir de fiel da balança na hora de sopesar em termos de direitos humanos as diferentes posições culturais, políticas e sociais, também nos serve para fugir de qualquer tendência ao relativismo cultural radical: todos os pontos de vista são igualmente válidos. Partindo da base de que não se podem valorar *globalmente* as culturas – ao estilo da cantilena liberal sobre

---

[134] FEUERBACH, L. Principios de la filosofía del futuro, in Kleinere Schriften, 2. ed., p. 337; texto citado por A. HELLER, A. Ludwig Feuerbach Redivivo in Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón, trad. G. Muñoz e J. I. López Soria. Barcelona : Península, 1984, p. 109, n. 18.

a existência de "valores verdadeiros" –, a não ser aspectos parciais de todas elas, o critério da *riqueza humana* nos permitirá comparar e "julgar" questões de choque ou conflito: o tema da mulher na cultura ocidental e na ideologia dos talibãs; o consumismo visto da cultura islâmica ou europeia; a proteção e o respeito à natureza no ocidente ou nos povos indígenas da Amazônia. Utilizar o critério da *riqueza humana* nos permite estabelecer as bases de discussão e diálogo entre culturas. A realidade dos direitos humanos em nosso mundo plural e diversificado cultural e ideologicamente deve ser avaliada em função desse critério de valor. Do mesmo modo, com esse critério poderemos hierarquizar não os direitos em si, já que todos têm a mesma importância, mas a prioridade de sua satisfação e enfocar de um modo mais justo o conjunto de políticas sociais, econômicas ou culturais relacionadas a eles.

Em vez de universalizar *uma* concepção dos direitos ou afirmar que *todas* as visões e práticas são igualmente válidas, o critério da *riqueza humana* nos adverte que os direitos não são algo prévio à construção de condições sociais, econômicas, políticas e culturais que propiciam o desenvolvimento das capacidades humanas e sua apropriação e desdobramento nos contextos em que se situem. A relação entre os direitos humanos e esse conjunto de condições é estreita. Por isso, a partir da *riqueza humana*, rechaça-se qualquer universalismo *"a priori"* que imponha critérios como se fossem o padrão-ouro da ideia de humanidade. O único universalismo que podemos defender desta posição é um universalismo *a posteriori*, um universalismo de chegada, em que todas as culturas possam oferecer suas opções e as discutir em um plano não de mera simetria mas de igualdade. A única definição defensável é a que visualiza os direitos como *sistema de objetos (valores, normas, instituições) e de ações (práticas sociais, institucionais ou não) que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana*. Assim, veremos os direitos humanos como a formulação mais geral dessa nossa necessidade de encontrarmos a nós mesmos, dessa luta para adquirir consciência do que somos e de onde estamos. Os direitos devem ser vistos, e postos em prática, como produto de lutas culturais, sociais, econômicas e políticas para "ajustar" a realidade em função dos interesses mais gerais e difusos de uma formação social, quer dizer, os esforços por buscar o que faz com que a vida

seja digna de ser vivida. Sem imposições. Sem dogmas. Os direitos humanos constituem uma realidade de três faces: são a consequência e a possibilidade de atuar individual e coletivamente para ver reconhecidas e colocadas em prática as diferentes e plurais visões que tenhamos de nossas capacidades e necessidades (esfera *política* dos direitos), com o objetivo de "ajustar" (esfera *axiológica* dos direitos) o mundo àquilo que a cada momento e em cada lugar se entenda por dignidade humana (esfera *teleológica* dos direitos). A maior violação dos direitos humanos consistirá em proibir ou impedir, de qualquer modo, indivíduos, grupos ou culturas de expressar e lutar por sua dignidade. Com a aplicação e prática intercultural desse critério, o *"Gran Inquisidor"* não encontrará motivos para reduzir a humanidade a uma massa disforme e consumista, e tanto Ulrich como Wozzeck acharão um sentido pelo qual dirigir suas vidas.

Estamos, pois, diante de um critério formal que reclama conteúdo ao longo processo de construção de condições sociais, econômicas, políticas e culturais que nos permitam lutar contra os processos que nos impedem de acessar igualitariamente aos bens materiais e imateriais. Devemos, portanto, nos armar com conceitos e formas de práticas que tendam a conquistar a maior quantidade possível de "espaços sociais" de democracia; espaços onde os grupos e os indivíduos encontrem possibilidades de formação e de tomada de consciência para combater a totalidade de um sistema caracterizado pela reificação, formalismo e fragmentação. Espaços onde comecemos a distinguir e a clarificar as relações que se dão entre a liberdade e a igualdade, entre as desigualdades e as múltiplas e refinadas formas de exploração social que impedem o desdobramento das duas faces que compõem o critério de "riqueza humana".

Seguramente, não basta a democracia formalizada nos Parlamentos. Como dizia há quase um século Rosa Luxemburgo, não há democracia quando o escravo assalariado se põe ao lado do capitalista; o proletário agrícola ao lado do Junker, para debater seus problemas vitais de forma parlamentária, já que ambos exerceriam seus aparentes direitos em um estado de igualdade enganosa. Contentarmo-nos com formas sem preenchê-las de efetivo conteúdo, para colocar em funcionamento o critério da *riqueza humana*, implica, pois,

incitar os sistematicamente excluídos dos processos decisórios – todos esses que, segundo Jacques Rancière, nunca formaram parte das instituições, esses que são a "parte que nunca teve a oportunidade de formar parte" dos âmbitos em que se regulam as relações sociais – a não se contentar com o reconhecimento público de sua condição e com a cota de participação eleitoral que lhes toca e a ocupar espaços institucionais e políticos com o objetivo de outorgar a essas instituições um conteúdo e uma forma totalmente novas.

Rosa Luxemburgo nos induziu a não aceitar acriticamente a concepção formalista, cabe dizer, burguesa[135], da democracia como um valor universal baseado no consenso da maioria. A democracia foi usada ideologicamente por parte das classes dominantes para postular uma exclusão sistemática de determinados interesses da esfera pública, que, essenciais para a vida (interesses produtivos, distributivos, socializadores), foram relegados ao âmbito das relações privadas, onde imperam as forças do mercado, quer dizer, a coatividade imposta por quem tem mais em detrimento do desfavorecido.

A democracia, como conjunção de participação no público e como processo vital a partir do qual podemos outorgar conteúdos a nosso critério formal de "riqueza humana", não pode coincidir com as tese de um só partido, tampouco com os regulamentos restritivos de uma determinada forma institucional. A democracia deve consistir num processo de construção de um "espaço público de empoderamento", onde possa surgir uma variedade de diferentes experiências e onde sobressaiam a mutabilidade e as possibilidades de modificação e transformação. Parafraseando Spinoza e Nietzsche, a democracia deve ser concebida como um espaço de potência e de multiplicidade[136]. Essas experiências e experimentos poderão se corporificar em partidos, sindicatos ou conselhos; mas o que devemos evitar sempre é o prevalecimento de uma forma rígida e univocamente determinada,

---

135 Sobre o conceito de democracia em Rosa Luxemburgo, ver: ROSA Luxemburgo y la democracia. Disponível em: <http://www.fundanin.org/vera9.htm>. Acesso em: 28/05/2007. Sobre as famosas 11 Tesis sobre la política de J. Rancière: 11 TESIS sobre la política. Disponível em: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>. Acesso em: 03/10/2007.

136 NEGRI, A. La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza. Barcelona : Anthropos, 1993. Também o impressionante trabalho da filósofa brasileira CHAUÍ, M. A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa, 2 vol., São Paulo : Companhia das Letras, 1999.

na qual a consciência, isto é, a educação e a formação das práticas sociais, esteja representada de uma vez por todas por quem não tem responsabilidade na hora de aplicar os programas eleitorais a partir dos quais são escolhidos. A luta pela dignidade é sempre movimento, modificação, mudança, dinamismo, transformação constante das formas organizativas e institucionais.

De tudo isso, podemos deduzir três tarefas básicas para construir uma prática de direitos humanos baseada no critério de valor da riqueza humana.

1.ª tarefa – Construir o espaço público desde uma concepção participativa de democracia

Construir o espaço público a partir de uma concepção participativa de democracia significa levar as contradições entre as formas produtivas e as relações de produção ao âmbito da cidadania, espaço onde o público e o privado se confundem. O político nunca é um bem em si mesmo, é um mecanismo fundamental em que a cidadania pode colocar em prática suas virtudes cívicas e seu conhecimento da realidade. O liberalismo, no seu afã de antepor o direito ao bem num ordenamento globalmente neutro, subtraiu-nos a esfera da política e reduziu-a à sua mínima expressão: a democracia representativa. Para esse tipo de ideologia, o mais valioso é a vida privada, reduzindo a participação no público a uma mera gestão da economia de mercado. A cidadania que surge de todo esse emaranhado é uma cidadania inibida, distorcida e centrada unicamente no espaço estatal. Isso reclama uma reflexão séria sobre o passado, o presente e o futuro da democracia como processo de construção de cidadania. Já não cabem *escatologias inversas* que desejam a volta de paraísos perdidos, nem *escatologias perversas* que apresentam respostas a perguntas nem sequer formuladas. Como escreveu nosso poeta José Hierro, "*Quando a vida se detém, escreve-se o passado ou o impossível*". Cabe, isso sim, uma reflexão sobre como, ao longo da história, foram canceladas as potencialidades da democracia e, também, sobre os possíveis caminhos que podem nos ajudar a construir um tipo de cidadania que conceba o político como uma atividade compartilhada, em cujo fundamento não estejam os direitos (que são meios para algo, e não

fins em si mesmos), mas uma *atitude comprometida contra todas as formas de desigualdade e injustiça*. Pensamos que esse caminho pode ser construído mantendo uma tríplice estratégia antissistêmica: 1) ocupar os espaços alegais[137], tradicionalmente esquecidos pelo liberalismo político; 2) gestar transformações culturais críticas; e 3) potencializar o protagonismo popular da cidadania[138].

2.ª tarefa – Recuperar ou nos apropriarmos do "centro de gravidade" da ação política

É preciso recordar a todo momento que a "alma" de *O Capital* residia menos no estudo científico dos processos econômicos e mais na denúncia da perda do poder que os operários sofriam no que se refere às suas vidas concretas e às suas capacidades e faculdades[139]. Referimo-nos à potência cidadã, à ideia da democracia como "poder do povo", que tanto pavor provocava e segue provocando nos autores liberais. Para recuperarmos o centro da ação social, temos de nos propor a pensar e a discutir sobre três potencialidades latentes da humanidade:

A) A potência ontológica. Refere-se à história como lugar, como espaço ontológico do ser em sociedade. Significa dizer: a luta contra todas as possíveis formas de esquecimento que invisibilizaram as experiências de rebeldia e de construção de alternativas ao longo da história, os assaltos ao céu. Sem essa memória, dificilmente nos enganaremos na hora de superar o "impasse" a que nos conduzem as teses dos fins da história ou os devaneios pós-modernistas com o ceticismo e a inação. Não basta dizer que o socialismo assegura o

---

[137] N. T.: O autor também se vale da expressão alegal no original. O neologismo se justifica para explicitar a ocupação de um espaço que simplesmente ainda não tenha sido regulado juridicamente, isto é, um espaço privado de regulamentação jurídica. Em lugar da palavra usualmente utilizada para a ausência de regulamentação jurídica – anomia –, preferimos manter a nomenclatura escolhida pelo autor, em atenção à preocupação de indicar a criação de novos espaços e, especificamente em relação àqueles que ainda não tenham sido tratados pelo Direito, espaços alegais.

[138] Ser cidadão significa afrontar a todo momento decisões políticas. São políticas todas as decisões que se referem ao mundo. Comprometer-se com a sorte do mundo significa ser político; sê-lo consciente e consequentemente significa ser um cidadão pleno", CLARKE, P. B. Ser ciudadano. Madrid : Sequitur, 1999, p. 170.

[139] HARNECKER, M. La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible, Op. Cit. pp. 386-387.

acesso a esse conjunto de capacidades e faculdades roubadas. Marx foi um exemplo de luta pelo "empoderamento" das massas. Essa "tomada real do poder" é prévia à configuração de uma ordem social. O comunismo não é uma meta longínqua submetida às dificuldades dialéticas, sejam estas materialistas, sejam puramente idealistas; o comunismo é o dia-a-dia tal como E.P. Thompson nos recordou ao longo de toda sua obra[140].

B) A potência sociológica. Referimo-nos à pluralidade, à multiplicidade real de opções vitais e formas de vida. Essa sempre foi uma bandeira falsa do liberalismo político. Não há maior uniformidade nem homogeneização das relações sociais que na ficção da liberdade de compra e venda. O mercado absorve todas as diferenças, desagrega as culturas materiais que se opõem ou resistem a ele e fragmenta todo tipo de ação organizativa que não possa ser consumida. A subsunção do trabalho e da vida cotidiana ao capital é o objetivo – tão econômico quanto político – do liberalismo. Criar as bases de uma real pluralidade de opções é uma tarefa da luta antissistêmica baseada no critério/valor da *riqueza human*a. Não basta "respeito" ou "tolerância" liberais em relação às diferenças ou às políticas de ação afirmativa. É necessário que tais lutas se situem no centro do político a fim de potencializar uma crítica da dominação e do etnocentrismo os quais subjazem às premissas do liberalismo. A riqueza humana sempre foi o produto de uma ação rebelde frente ao enorme potencial de manipulação educativa e midiática do sistema de relações sociais capitalista[141].

C) A potência ética. A potência de experimentar, de inventar hipóteses e novas formas de relação social. Não é demais recordar a reação de Rosa Luxemburgo frente aos sucessos de 1914, em que o proletariado se entregou ao nacionalismo bélico. Frente a uma posição de resignação derrotista e a qualquer intento de fortalecer o que

[140] MARX, K. El Capital. Crítica de la economía política. México : Fondo de Cultura Económica, 1978, Vol. 1, "La llamada acumulación originaria", pp. 607 e ss.

[141] Cabe citar, como exemplo, o livro de E. P. Thompson La formación de la clase obrera en Inglaterra, 2 vol., Crítica, Barcelona, 1989. A nova geração de intelectuais comprometidos com una renovação do marxismo se vale de Thompson. Cf Ellen Meiksins Wood e John Bellamy Foster in: Defense of History (Marxism and the Postmodernist agenda), Monthly Review Press, N.Y., 1997.

ela denominava "imposições exteriores" à ação social, Rosa Luxemburgo se convenceu, e talvez essa tenha sido a causa de sua tragédia pessoal, de que era necessário forçar a atitude ética para os germes de humanização que subjazem à consciência, dormitada ou não, das massas voltarem a brotar. Nesse sentido, escreveu: "… é preciso autodomínio interior, maturidade intelectual, seriedade moral, sentido de dignidade e de responsabilidade, todo um renascimento interior do proletário. Com seres humanos preconceituosos, levianos, egoístas, irreflexivos e indiferentes não se pode realizar o socialismo"[142]. Esse processo ético e educativo, para evitar imposições ideológicas "desde cima", requer uma concepção ampla e não fragmentada da ação. Desse modo, superamos todo tipo de falácia naturalista, pois somente a partir da concepção que conecta o conhecimento do real (o que é) com as propostas alternativas de outra forma de relação social (o que deve ser) evitaremos que apenas as elites decidam nosso presente e nosso futuro. Dessas referidas posturas elitistas é muito fácil sustentar que os seres humanos não têm formação para participar e decidir em política. Segundo essa tese, cada tipo de ação será definida por suas próprias características, e ninguém poderá passar do que é sua realidade (o "é") a uma crítica da mesma (o "dever ser"). Chegaremos com isso ao "gorila amestrado" que consome e vive sua vida privada à margem do político.

Frente a isso, é preciso começar a imaginar, a criar condições mentais que nos permitam superar os obstáculos "naturais" que o liberalismo impõe à ação social. É preciso imaginar e expor corajosamente um tipo de humanismo que surja da experiência da pluralidade de vozes que hoje conformam nossas histórias e abandonar todo tipo de humanismo abstrato, baseie-se ou não na pretendida universalidade dos direitos humanos, que se imponha desde alguma esfera transcendental à experiência[143].

---

[142] Para a proposta de um multiculturalismo crítico e fundado nas propostas pedagógicas alternativas de Paulo Freire, vide. P. Mclaren, "Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation" em H. Giroux e P. Mclaren (orgs.), Between Borders, Routledge, London, N.Y., 1994.

[143] Frölich, P., Rosa Luxemburgo. Vida y Obras, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976, pp. 228 e ss. Fetsher, I., Der Marxismus, Piper, München, 1967, p. 648. Geras, N., A actualidade de Rosa Luxemburg, Edições Antídoto, Lisboa, 1978, pp. 127 e ss. VV.AA., Rosa Luxemburg aujourd'hui, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1986.

3.ª tarefa – Recuperação da consciência do limite, da fronteira, do horizonte

Sabermo-nos limitados, quer dizer, determinados por uma história, por possibilidades, por obstáculos, é o primeiro passo para pensar a possibilidade e a necessidade da mudança. É o que Nietzsche propõe ao se situar mais à frente do bem e do mal, rompendo com as falsas polaridades lógicas e morais da razão liberal. Recuperar o horizonte de uma vida a que não se aspira, como diz o autor de *"Así hablaba Zaratustra"*, *"a geral felicidade dos verdes pastos sobre a terra, a não ser uma felicidade em que a vida é o que tem que sempre superar a si mesmo"*. Uma vida em que a felicidade coincida com a espontaneidade, com a invasão dos espaços negados e com a criatividade de novas interpretações, de novas direções e formas. Em definitivo, falamos da necessidade de recuperar nossa "vontade de poder". Como disse Zaratustra, devemos amar a paz como meio para novas práticas. Essa atitude é a única que impulsiona as mulheres e os homens a refazer uma e outra vez seu próprio caminho na história.

A riqueza humana, portanto, somente encontra seus conteúdos materiais no aprofundamento participativo e decisório da democracia, e esta somente se consolida com mais democracia[144]. Percebermo-nos

[144] "Superar a separação significa começar a recuperar o político, em um exercício que exige reconstruir a política distanciando-a da concepção que a tem por uma atividade pontual referida ao Estado. Significa, entre outras coisas, vincular a recuperação do político com um projeto mais importante: recuperar o mundo. Este exercício vai além das concepções limitadas da ação, refere-se a seus contextos mais amplos, uns contextos que somente podem se entender por meio do retorno do político a suas raízes pré-platônicas, à poiesis… A filosofia e a poesia são estranhas companheiras de cama, às vezes incômodas e em por vezes até briguentas, mas têm que compartilhar o leito, se tiver que surgir a política" em P. B. Clarke, Ser ciudadano, op. Cit. 9. 104. Mas, para poder recuperar o político, terá que adotar também uma atitude de valentia que parta dos seguintes requisitos: 1 – não ter nenhum medo de estar contra a corrente política dominante de nosso tempo; 2 – não transigir com nossas ideias, não aceitar nenhuma diluição de nossos princípios; e 3 – não aceitar como imutável nenhuma instituição estabelecida; vide Perry Anderson, "Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda" em P. Anderson, R. Blackburn, A. Borón, M. Löwy, P. Salama e G. Therborn, La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social (compiladores E. Sader e P. Gentili), Oficina de publicações do CBC, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 147-148. Nesse sentido, é importante destacar a força que veicula a chamada "jurisprudência feminista" para superar o humanismo abstrato, sobretudo em relação ao conceito de igualdade. Para uma análise detalhada, lúcida e crítica, ver Ana Loiro Castro, Feminismo y ciudadanía, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997, esp. pp. 43 e ss. Do mesmo modo, consulte-se Íris Marion Young, Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy, Princeton University Press, New Jersey, 1997, esp. pp. 60 e ss.

como agentes passivos é o principal obstáculo à formulação de uma alternativa democrática baseada no critério da riqueza humana, pois, a partir desse critério, pretendemos aumentar a quantidade de indivíduos e grupos com poder real, quer dizer, ontologicamente empoderados para exercer por si próprios a busca de sua dignidade[145].

Tal como defendia o *homem ridículo*, até as ideias mais atraentes são ficções, mesmo que ficções necessárias. Apostemos nessas ficções que potencializem a *riqueza humana*, entendida como desenvolvimento de capacidades e apropriação das condições que permitam sua plena satisfação. Nem todo direito ou teoria sobre os direitos nos colocam ante a exigência e a necessidade de que os seres humanos desenvolvam e se apropriem do que lhes corresponde em seu caminho para a dignidade de suas vidas. Lutemos por direitos e teorias que recorram ao humano concreto, que se desenvolve segundo o critério da *riqueza humana*. Empunhando esse critério, possivelmente generalizaremos aquele rótulo com que os revolucionários franceses assinalavam suas fronteiras: "Aqui começa o reino da liberdade"[146].

Por essas razões seguimos sonhando.

Por esses motivos seguimos desejando rosas.

---

[145] E não o inverso. Esta foi a cantilena dos políticos europeus empenhados em situar-se no "espaço de centro" como estratégia para se manter durante anos no poder. Entre outros males, estão deixando margens, tão necessárias para a atividade política, à extrema direita racista e fascista que dia a dia conquista mais parcela de poder político e cultural. Vide MOUFFE, Ch. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical. Barcelona : Paidós, 1999.

[146] ALBARRÁN, J. M. Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács in ARAGUÉS. J.M. Presencia de Lukács, op. Cit. p. 131. Vide também, GENRO, Tarso, O futuro por armar. Democracia e socialismo na era globalitária. Petrópolis : Vozes, 1999, esp., pp. 142 e ss. Uma reflexão sobre a democracia entendida como um processo carente de uma nova subjetividade constituinte, além das obras já citadas nestas notas: NEGRI, A. Fin de siglo. Barcelona : Paidós, 1992, e NEGRI, A. GUATTARI, F. Las verdades nómadas, San Sebastián : Iralka, 1996. Nesse sentido, de Rosa Luxemburgo, leiam-se suas Cartas a Karl y Louisse Kautsky. Barcelona : Galba Edicions, 1970, e Huelga de masas, partido y sindicatos, Pasado y Presente, Córdoba, 1970.

Epílogo

Por um manifesto inflexivo: considerações intempestivas por uma cultura radical

(…) porque a nós compete pensar de outro modo ao imposto, viemos para afirmar nossas diferenças, defender nossas propostas e expressar nossas indignações. Frente às teorias 'concebidas como luxos culturais pelos neutros', queremos tomar partido de uma forma inflexiva, transgressora e intempestiva de irromper no real. Para isso, propomos a "okupação" dos espaços políticos, sociais, econômicos, pessoais e culturais negados pela globalização hegemônica. Para tal tarefa, pretendemos pôr em marcha o que nos caracteriza como seres humanos: a capacidade de rebeldia, a possibilidade de resistência e a potencialidade do alternativo. Tudo isso através dos seguintes dez pontos.

1.º) Irromper intempestivamente no real;

2.º) Tratar as causas como "causas";

3.º) Adotar o ponto de vista do fazer humano;

4.º) Fazer a história criando um imaginário social instituinte;

5.º) Recuperar a força do normativo: para uma estética da política;

6.º) Contra a coisificação do mundo: ao mundo "se chega";

7.º) Não "estamos" no entorno. "Somos" o entorno: chaves inflexivo/ambientais;

8.º) Propor "intempestivamente" seis pautas para uma contramodernização inflexiva: três "denúncias" e três leis culturais inflexivas;

9.º) Fazer coincidir a teoria com a vida, assumindo os riscos que implica o compromisso com nossa própria verdade: a luta contra o patriarcalismo;

10.º) Libertar a vida, libertando o desejo.

1.º) Irromper intempestivamente no real

Imaginar uma cultura radical de *okupação* de espaços negados passa pelo descobrimento das fissuras, quebras e ambiguidades do projeto conservador hegemônico. Isso nos permite, primeiro, denunciar sua natureza contraditória e, segundo, irromper no real refundando uma política de transformação e emancipação. Na atualidade, assistimos a um processo de subordinação do humano à forma abstrata do capital que condiciona o "trabalho vivo" ao "trabalho assalariado". No modelo de relações imposto pela globalização neoliberal, vivemos e produzimos, portanto, sob um processo de subsunção "global" do fazer humano. Tudo pode ser explorado. As fronteiras da acumulação se estendem de tal modo que invadem a linguagem, os afetos, os cérebros, a capacidade de cooperação, a tarefa de cuidar, o uso e o conhecimento de novas (e velhas) tecnologias e, inclusive, o próprio saber tradicional de povos historicamente marginalizados e explorados. A exploração do humano pelo capital se confunde hoje com a atividade social. Mas, ainda que a forma salarial siga dominando como forma arbitrária de dominação, a atividade social em sua plenitude *excede* sobejamente o que se paga por colocá-la em prática.

Existe, pois, uma quebra entre a riqueza e a distribuição da renda. O capital somente paga uma parte da atividade produtiva social através do salário e deixa de fora de toda distribuição o resto das capacidades genéricas postas em circulação graças à exploração e à generalização do trabalho vivo. Não se paga, portanto, o conjunto de relações sociais e de capacidades que exige o trabalho imaterial para se efetivar: conhecimento de novas tecnologias, sabedoria para o cuidado e o afeto, sagacidade na hora de retirar o máximo proveito dos recursos sem degradar o meio ambiente, etc. A ordem hegemônica não se apropria somente da "mais-valia", mas também da totalidade das interações sociais, quer dizer, da totalidade da cooperação social.

Uma lógica preside essa ordem: apropriar-se dos diferentes estratos do trabalho vivo, hierarquizá-los e privatizá-los, a fim de evitar, na medida do possível, uma organização autônoma e rebelde que se enfrente com ela. Estamos, pois, diante de uma realidade fechada em

que devemos irromper intempestivamente, já que, por um lado, ela exige e propicia o excesso de subjetividade do trabalho vivo; mas, por outro, sufoca-o com renovadas formas de controle militar e policial.

Devemos, portanto, irromper em tais tendências, somente quem produz, cria e apresenta alternativas merece ser possuidor da riqueza.

Criemos, pois, as condições para generalizar dinâmicas de inflexão – isto é, de desvio, de fuga e de êxodo – que arrebatem os dispositivos de mando. Dinâmicas que "okupem" os espaços negados, não nos deixando apanhar por alguma forma de controle autoritária e discriminadora de nossa capacidade produtiva viva, imaterial, cognitiva e, certamente, material. Aprofundar essas "assimetrias" é um ato de radicalismo político de necessária generalização, para irromper intempestivamente na realidade concreta e precisa em que vivemos.

2.º) Tratar as causas como "causas"

Os acontecimentos históricos não ocorrem por motivos transcendentes, pré-determinados ou inevitáveis. É urgente detectar as causas básicas dos processos e intervir diretamente sobre elas. Não fazê-lo implica deixar que ditas "causas" sigam produzindo inexoravelmente seus efeitos, nos deixando impotentes frente aos processos por elas desencadeados. Detectar e intervir sobre a causa real dos fenômenos exige, pois, eliminar os imperativos "naturalizados" de uma ordem causal estruturalmente determinada e, certamente, silenciada.

Contra isso, devemos reconhecer com urgência dois pontos: primeiro, todo fenômeno cultural, político, econômico, social ou jurídico somente pode ser entendido a partir das *condições materiais* de sua produção, de sua forma de existência e de sua própria difusão e circulação; e, segundo, todo fenômeno é profundamente social na medida em que nos permite reafirmar materialmente o que somos nós e, a partir de nossas práticas sociais e inflexivas, transformar o mundo sempre e quando tivermos consciência de que existem duas causas concretas de exploração e exclusão. O capitalismo tende a ocultar que a verdadeira causa dos problemas reside na dinâmica circular que parte dos seguintes processos: 1) a apropriação privada de todos os recursos naturais

e humanos; 2) a "construção" de escassez de recursos que impõe sua apropriação privada; 3) a imposição de um mercado autorregulado como forma privilegiada de distribuir recursos "convertidos" em escassos; 4) a acumulação de capital como objetivo último que permite reiniciar esse circuito infernal com a nova fase de apropriação. Se não somos conscientes dessas "causas" da exploração de toda atividade humana e de todo recurso natural, não afetaremos com nossas práticas mais que os efeitos dessas causas de exploração, deixando intactos os elementos básicos desse circuito fechado e genocida.

Diante disso, a tarefa a que nos propomos é construir o presente conhecendo as reais causas dos problemas. Somente desse modo poderemos experimentá-lo como uma "experiência constante", como uma "cena" que há de se articular com todos os recursos da linguagem e visual. Em outros termos, assumir o presente não como um artigo de luxo de uma imaginação que se apresenta a si própria sem causas históricas reais, mas sim como uma "literal necessidade de existência concreta e material".

3.º) Adotar o ponto de vista do fazer humano

Devemos pensar o real e nele atuar a partir do ponto de vista do fazer humano. As ações materiais concretas não têm nada a ver com o desenvolvimento ideal de alguma autoconsciência, de um espírito do mundo ou de qualquer outro espectro metafísico. O que faz a história e produz sociedade são os atos materiais empiricamente verificáveis que se dão em contextos de relações produtivas e de exploração determinados. Para isso, é preciso potencializar a criação e a reprodução de um fazer humano baseado em mediações reais, não em mistificações, tais como a "astúcia da razão" ou a "mão invisível".

Pensar o real a partir do ponto de vista do fazer implica enfrentar as tendências globais de "mercantilização" e de "privatização" da existência humana em sua globalidade, do próprio conhecimento e da bio(sócio)diversidade. Isso pressupõe, também, enfrentar diretamente os princípios vinculados a essas tendências globais: a) o princípio complementar de "livre concorrência" que substitui o usuário dos serviços públicos pela figura do cliente, ao qual, a única coisa que

interessa é se beneficiar de tudo ao menor custo possível (custe isso o que custar ao resto da humanidade); e b) o princípio complementar de conversão dos atores sociais de cidadãos em consumidores: estes, ao pleitear a concorrência como única via de baixar os preços, fixam o critério de eficácia como algo *natural*, ignorando a existência de relações sociais de produção injustas, opressoras e exploradoras. Frente à livre concorrência e à ordem hegemônica, incumbe-nos generalizar o princípio de "articulação antagonista de alternativas", para propor novas formas de articulação social revolucionárias. Frente ao princípio consumista, cabe-nos opor o princípio de "subversão e transformação" da ordem hegemônica, para propor formas novas de ação e prática social solidárias.

4.º) Fazer a história criando um imaginário social instituinte

A história é construída por aqueles que lutam por sua dignidade. Devemos propor, pois, uma nova forma de imaginar e de irromper no mundo, a fim de propiciar intempestivamente três tendências: 1.ª – criar constantemente novos caminhos de ação e reflexão; 2.ª – potencializar a capacidade humana de transformação e criação de sentidos, a fim de propor "desvios" do dominante e novas "direções" alternativas; e 3.ª – atuar afirmativamente "entrelaçando" e articulando as múltiplas e diferentes formas de luta pela dignidade humana.

Para construir "historicamente" esse imaginário são necessários os seguintes passos prévios: a) abrir o campo do possível, ou, em outras palavras, criar as condições materiais e imateriais para poder dizer sim a algo diferente, sem permanecer continuamente vinculado às premissas da negação do real; b) reapropriar-nos da atividade social a partir da qual se cria cooperativamente o valor social; c) assumir compromissos e aceitar responsabilidades sociais como impulso a políticas públicas tendentes ao igualamento no processo de acesso aos bens materiais e imateriais; d) criar novas formas de justificação da ação política radical (reapropriação da capacidade de indignação, de rechaço das privatizações do cotidiano, de des-hierarquização do trabalho vivo); e) expor publicamente que a globalização neoliberal, como modelo de relações

hegemônico, não pode encontrar em si mesma nenhum recurso que lhe permita proporcionar razões para o compromisso com seus próprios interesses; e, f) passar de uma concepção ingênua de ideologia (que se oculta ou se invisibiliza) a uma concepção forte de ideologia (conjunto de crenças compartilhadas, inscritas em instituições, comprometidas em ações e, dessa forma, ancoradas no real).

Nesse campo ideológico forte jogamos o futuro de nossa capacidade instituinte. Se não somos capazes de nos livrar dessas ataduras, seremos responsáveis pela reprodução da ordem hegemônica. Irrompamos nessa deficiência e *okupemos* os espaços ideológicos de justificação e legitimação.

5.º) Recuperar a força do normativo: para uma estética da política

A falácia naturalista denunciada por Hume não consiste no rechaço lógico de um "é" em direção a um "deve"; mas sim na apresentação de um "deve" como se fosse um "é". Quer dizer, o que se rechaça é o argumento ideológico que se apresenta como algo "natural" e, por isso, imutável (um "deve" apresentado como um "é"). Para isso, devemos recuperar o papel transgressor da proposta e, partindo da realidade (do "é"), propor contínua e intempestivamente alternativas realistas que peçam o impossível, "o ainda não", a colocação em prática de um "deve" subversivo e rebelde em face do terrível "é" em que vivemos cotidianamente sob a égide da globalização neoliberal. Devemos, portanto, "fugir" do círculo fechado de teorias que impõem significações e sentidos como algo "natural", dissimulando ou ocultando as relações de força que fundamentam sua própria força.

Para dar lugar à cultura radical que propomos com este manifesto, devemos resistir às exigências idealistas e formalistas da justiça, pois, caso contrário, ignoraremos as relações de força e de exploração existentes. Por isso, devemos nos fortalecer normativamente para saber deduzir, a partir do que "é", o que "devemos" fazer.

Através de nossas propostas normativas, pretendemos nos apropriar "intempestivamente" do método das práticas estéticas de construção coletiva do acontecimento e de abertura humana aos pro-

cessos do fazer criativo. Tudo isso, repita-se, por meio da apresentação de novas relações de envolvimento e participação do público.

Assumindo essa "política do estético", devemos avançar na desconstrução de conceitos, tais como os de "governabilidade" (a partir do qual toda disfunção social é percebida como um problema de ordem pública), e na recuperação do conceito de legitimidade (a partir do qual as "disfunções" sociais sejam vistas como consequências da falta de vontade política do pequeno leviatã em que se converteu o Estado e da força que foram adquirindo os grandes leviatãs transnacionais).

A democracia, entendida a partir de uma estética produtora de singularidades ativas e conscientes, não deve se reduzir ao postulado liberal da "igualdade de poder político" (sufrágio universal, como mecanismo de arrefecimento das lutas contra as desigualdades sociais). A democracia tem mais a ver com o princípio de "distribuição do poder político", segundo o qual há que se intervir sobre as desigualdades impostas pelos processos de divisão hierárquico e desigual do fazer humano, para que todas e todos gozem realmente das condições necessárias para debater, participar e decidir conjuntamente. A partir do conceito de legitimidade, propomos irromper intempestiva e esteticamente sobre os processos de redução do político à ordem pública e substituir a ideia de "demanda" social pelo conceito processual de lutas contra o acesso desigual e injusto aos bens sociais.

Uma estética política que potencialize e intensifique o desejo de potência cidadã. Uma estética política que nos faça pensar com nossos corpos e os encontros que eles propiciam. Uma estética política que propicie a construção de processos com sujeitos que assumam o risco de "desejar a potência" e a conversão de meras multidões solitárias em multiplicidade de singularidades dispostas a irromper intempestivamente no real.

6.º) Contra a coisificação do mundo: ao mundo "se chega"

Como defende a filosofia Zen, o mundo não é algo com que nos encontramos *como* se fosse algo dado de uma vez por todas. Não

é uma coisa em que estamos. Ao mundo se *chega*. Mas "se chega" depois de todo um trabalho de compreensão do que somos e todo um esforço de vontade dirigido à busca e à construção de "espaços de encontro" sociais, psíquicos e naturais. Para se "chegar" ao mundo, para "descoisificar" o mundo, devemos empregar, pelo menos, três tipos de práticas pessoais:

1.ª - O exercício da vontade de saída das cavernas onde os processos ideológicos querem nos encerrar. Avançar rumo à realidade poderia ser o lema de todo nosso esforço de "*okupação*" dos espaços negados.

2.ª - O fortalecimento da consciência de que a realidade não é simplesmente um estado de fato, mas sim uma determinada forma de nos relacionarmos mutuamente com os outros seres humanos, com nós mesmos e com os entornos naturais de que e em que vivemos.

3.ª - A compreensão de que a vida não é algo objetivo situado absolutamente fora de nós. A vida não é um estrato independente que coloca obstáculos a nossas vontades subjetivas de apropriação do mundo. A vida não nos oferece nada que nela não busquemos.

Partindo de tais "práticas pessoais", podemos dizer, sem perigo de cair em ceticismos, que nada nem ninguém está legitimado para dizer de uma vez por todas o que o mundo é.

Ninguém pode mostrar o caminho a seguir, pois todos somos animais culturais que atuamos a partir de nossas respectivas crenças e desejos (aspectos formais da racionalidade humana). Contudo, o que podemos fazer, sim, é acender as luzes que iluminam os caminhos e procurar os materiais necessários para que mulheres e homens que compõem, plural e diferenciadamente, a ideia de humanidade construam seus próprios caminhos por onde transitar e habitar (aspectos *materiais* da racionalidade humana).

7.°) Não "estamos" no entorno. "Somos" o entorno: chaves inflexivo/ambientais

1.ª - Quanto mais vidas existem num sistema maior é a quantidade de possibilidades de preservá-la.

2.ª - A vida aumenta a capacidade de um ambiente para sustentar a vida.

3.ª - Para uma maior quantidade e qualidade de vida, haverá uma maior diversidade ambiental, e vice-versa; para uma grande quantidade de diversidade ambiental, maiores serão as possibilidades de criar e reproduzir a vida.

4.ª - Dado o grau de desenvolvimento das formas de vida humanas e naturais no planeta, já não há vida nem diversidade "naturais": a vida "natural" e a diversidade ambiental não se dão sozinhas, e sim requerem a interação entre ser humano e natureza.

5.ª - Portanto, um dever básico a respeito da natureza consiste em reconstruir a ação humana não como uma forma de destruição, mas sim de construção e reprodução ambiental.

6.ª - A mais alta função de um processo cultural/ambiental é a compreensão e a *prevenção* das consequências que surgem no marco da interação natureza-cultura.

7.ª - As peculiaridades físicas de um mundo inscrevem-se em sua história econômica e política.

8.º) Propor "intempestivamente" seis pautas para uma contramodernização inflexiva: três "denúncias" e três leis culturais inflexivas

Não vivemos em "sociedades do risco". Ao contrário, vivemos em sociedades *postas em risco* pelo contexto sócio-econômico da globalização neoliberal. Portanto, mais que olhar de novo para "nós mesmos", deveríamos seguir o que poderíamos denominar as "três leis de uma modernidade *inflexiva*"; "leis" que surgem não de uma "reflexão" passiva do mesmo, mas da atenção dirigida aos contextos em que vivemos e a partir dos quais apresentamos um "desvio" em face das propostas hegemônicas:

As três denúncias

1.ª - A ineficácia das leis do mercado baseiam-se na imperfeição da informação e na desigualdade de sua distribuição. A utopia econô-

mica do mercado autorregulado e a utopia política de uma democracia de baixa intensidade – utopias próprias do liberalismo – constituem o marco causal dos riscos que uma modernidade reflexiva preocupada unicamente com os efeitos quer – talvez ingenuamente – justificar.

2.ª - As restrições monetárias, unidas às altas taxas de juros (e ao controle centralizado em instituições "ademocráticas"), quer dizer, o uso político da moeda como forma de domínio econômico, e certamente político, convertem os bancos e as grandes entidades financeiras em "jogadores de cassino", absolutamente despreocupados com as origens das imensas quantidades de dinheiro que manejam, com suas aplicações posteriores e com suas consequências sociais.

3.ª - O livre comércio, imposto aos países em desenvolvimento pelas instituições de uma ordem global que se sustenta na OMC, no FMI e no Banco Mundial, contribui para uma degradação ilimitada das economias dos países a ele submetidos , dado que os expõe à incerteza – em outros termos, *aos riscos* – dos mercados internacionais.

Contra isso, propomos:

As três leis culturais inflexivas

1.ª) *Lei da entropia formal*. Ao formalizar as ações e reações em face dos diferentes entornos de relações, tende-se a perder progressivamente a capacidade criativa. Em outros termos, o maior grau de institucionalização e formalização (institucional e jurídica) dos resultados das lutas sociais pela dignidade tende a uma diminuição da potencial capacidade humana de construir alternativas para o mundo.

Daí a necessidade de atuar em duplo plano: institucional e extrainstitucional, afirmando a possibilidade de uma exterioridade criativa e inflexiva.

2.ª) *Lei da dinâmica cultural*. As lutas sociais não se extinguem, transformam-se. A dignidade alimenta-se das plurais e diferenciadas lutas humanas pela generalização, em regime de igualdade social, econômica, política e institucional, e da capacidade de fazer e desfazer mundos.

A revolução não se mede por suas possibilidades, ou dificuldades, de realização futura, mas pelo enriquecimento e pela

expansão das relações que construímos com os outros, com nós mesmos e com a natureza.

3.ª) *Lei da política cultural*. Uma política cultural emancipadora tende a construir espaços sociais de empoderamento cidadão. As políticas culturais devem, pois, construir espaços (públicos e privados) de construção coletiva da subjetividade e da cidadania: quer dizer, espaços de construção de universos simbólicos plurais e interativos de práticas sociais antagonistas às ordens hegemônicas monoculturais, bem como de agendas políticas alternativas.

9.º) Fazer coincidir a teoria com a vida, assumindo os riscos que implica o compromisso com nossa própria verdade: a luta contra o patriarcalismo

Pensar e atuar inflexivamente exige, pois, desviar-nos dos caminhos trilhados e criar nossa própria visão do mundo. Para isso, devemos propor a contínua busca da harmonia entre a *mathêsis* (o conhecimento teórico e abstrato) e a *askesis* (o treinamento prático para a vida). Não se trata da harmonia entre o "*logos*" e a exigência cristã de renúncia (*ascesis*), mas sim entre o que conhecemos, como conhecemos e as exigências da "arte de viver". Devemos ter a coragem e a valentia de, como primeiro passo, afirmar a verdade dessa relação entre "*logos*" e "*bios*", entre o que pensamos e dizemos e o que, na realidade, somos.

Lutar pela verdade não consiste em "dizer tudo acerca de tudo e de todos", mas sim em "colocar tudo no que dizemos". Em outras palavras, significa relacionar o que dizemos com nosso fazer, com nossa práxis no mundo. Já não estamos unicamente em busca da harmonia entre "*logos*" e "*bios*", entre conhecimento e arte de viver, mas sim na conexão entre o que dizemos e o que fazemos, ou, em outros termos, na necessária sustentação das "inflexões" teóricas nas práticas sociais.

Encontrar um novo estilo de relação consigo mesmo implica formar-se no fazer, nas vivências cotidianas a partir das quais se alcança um *status* distinto do que se tinha previamente. Assim, frente a um estilo baseado na hierarquia e na dependência entre opressores e oprimidos, propomos a adoção de um "estilo enriquecedor do vital".

Um estilo de vida afastado das dependências e das heteronomias que sempre nos diminuem. Em definitivo, um estilo de vida que nos "empodere", que reforce nossa capacidade de luta por uma concepção política da liberdade, uma concepção solidária da fraternidade e uma concepção social da igualdade.

É necessário irromper intempestivamente no real, libertando a ação das paranoias universalistas e totalizantes. Para isso, é necessário lutar pelo que é positivo, múltiplo e diferente da uniformidade; apostar por uma percepção dos fluxos frente aos pensamentos únicos e fechados e pelas articulações móveis e nômades frente aos sistemas fechados e "aparentemente" autossuficientes. Sirvamo-nos da política para multiplicar os espaços de intervenção pública.

Como defenderam as teóricas e militantes feministas mais conscientes da situação patriarcal em que vivem as mulheres, a ética do oprimido exige submeter os argumentos formais e racionais, com pretensão de universalidade, ao necessário cuidado dos outros. Não basta argumentar, é necessário cuidar da generosidade, da solidariedade, do contato, dos afetos… em definitivo, **cuidar da *vida* como passo necessário para cuidarmos de nós mesmos**. Porém, para dar esse passo, é preciso diluir as relações de poder que nos separam uns dos outros e, inclusive, nós de nós mesmos. Cuidarmos de nós mesmos pressupõe, assim, elaborar estratégias de identidade não absolutas, não fechadas aos problemas dos demais, isto é, estratégias que iniciam novos signos de identidade, lugares ou espaços de colaboração e questionamento, emergência de interstícios a partir dos quais possamos negociar nossas experiências intersubjetivas de pertencimento e de posição social.

O "cuidado de si" conectado ao "cuidado dos outros" implica situar-se no limite, entendendo por tal não o lugar de onde o movimento se detém, mas sim o espaço de onde algo começa a se apresentar: a construção de uma nova forma intersticial, híbrida, articulada e comprometida de nos relacionarmos com todos.

Desse modo, toda assunção individual de responsabilidade é sempre uma corresponsabilidade em relação a situação dos outros, já que o máximo grau de compromisso com nós mesmos, com os outros e com a natureza, quer dizer, o máximo grau de responsabilidade a que podemos aspirar – o compromisso com os direitos humanos – é

criar as condições e as possibilidades sociais, econômicas, culturais, políticas e jurídicas de ter, exigir e garantir as responsabilidades que assumimos nesse processo de humanização do humano.

10.º) Libertar a vida, libertando o desejo

Somos seres produtivos. Todavia, vivemos enclausurados num sistema de relações que, ao mesmo tempo em que nos exige o desdobramento de nossas capacidades e potencialidades, sufoca-as para evitar a organização autônoma e transgressora própria da natureza cultural e inflexiva do humano. Nossa vida está, pois, aprisionada e, como na metáfora da jaula de ferro, vislumbramos impotentes as (im)possibilidades de sua libertação.

Nosso manifesto propõe, portanto, a ruptura das trancas dessa jaula de ferro para sairmos, irrompermos no exterior, aspirarmos e respirarmos a sensação de liberdade que nos preenche quando assumimos e concretizamos a necessidade de "*okupar*" o mundo em que vivemos.

Nas últimas décadas, passamos de uma economia produtiva (na qual o trabalhador desejava o toque da sirene que anunciava o fim do horário laboral e o início dos momentos de lazer e criatividade) a uma *economia da atenção* (em que as próprias faculdades cognitivas do trabalhador e da trabalhadora passam a formar parte do discurso econômico). Já não há rupturas entre o tempo de trabalho e o tempo de lazer. Hoje em dia, o recurso mais escasso e, por conseguinte, mais perseguido pelos processos da globalização hegemônica é constituído pelas faculdades cognitivas do ser humano em todas suas facetas vitais. A democracia moderna sancionou a separação entre razão social e lei natural e apostou na capacidade da vontade política organizada de submeter a ação cega da natureza. Mas essa capacidade de autogoverno parece se dissolver quando a complexidade dos fatores sociais em jogo supera a possibilidade de um conhecimento adequado, e a velocidade dos processos faz-se superior aos tempos necessários para uma ação consciente e com finalidade.

Daí a necessidade de nos reapropriarmos do tempo e do agora, *libertando a vida* do domínio do competitivo e *libertando o desejo* do

produto a ser consumido. Devemos colocar o desejo no lugar que lhe corresponde: o desejo de um mundo melhor, de um mundo possível e contra-hegemônico, que nos permita sair da prisão na qual esses novos processos de controle social e humano nos têm acorrentados.

A vida não é, pois, nem um objeto nem uma caverna. A vida é um predicado, *é uma relação*, não é algo que está nos sujeitos, mas sim algo que passa através dos sujeitos e ocorre "entre" eles. A vida é o que está "entre" os seres humanos, os animais, as plantas, as instituições, as teorias. A vida existiu sem sujeitos (sem a linguagem dos sujeitos que a aprisionam pelos processos de identificação) e seguirá existindo quando essa linguagem restar completamente reduzida a processos absolutamente submetidos ao que se autoproclama racional e universal. A vida é o que *passa*, o que *atravessa*, o que *muda*, o que *devém*, o que está por vir, o que transita entre nós e os processos naturais.

A vida não pode ser julgada de um modo transcendental e exterior a si própria. Só pode ser avaliada por um juízo realizado a partir da própria vida e de valores terrenos. Não nos definimos, portanto, pela espécie ou por alguma essência universal. Definimo-nos por nossos afetos e nossos "efeitos", pelo que somos capazes de fazer, cuidadosamente, com nossa capacidade e possibilidade de potência. A vida não pode ser objeto de apropriação privada. Não se delimita por contornos fixos, mas está em contínuo movimento porque está determinada pela força vital de cada um.

A vida libertada, *okupada*, é devir; deixa-se invadir por nossa "vontade de potência" que abandona qualquer pretensão de bem ou mal absolutos e se entrega à busca de encontros que nos convenham na hora de construir as bases que permitam reproduzir histórica e politicamente dita libertação.

Libertar a vida nos obriga, em primeiro lugar, a desvanecer nosso eu a partir dos encontros com os outros;.em segundo lugar, a experimentar o mundo real incorporando a nosso devir o movimento dos outros. E, por último, a produzir um conjunto ou um mundo desejável, "dispondo" e concatenando elementos que formam encontros que nos convêm.

Em definitivo, libertar a vida *é fazer uma revolução do agora e do encontro*; um movimento que conecta pontos distintos, que

cresce desbordando os marcos do normalizado, que transforma aqueles que se deixam atravessar por ela, vivendo e desejando novas relações. Não desejamos as coisas porque sejam "boas". São "boas" porque as "desejamos".

Abramos, pois, as portas à nossa capacidade genérica de fazer. *Fundemos* espaços de encontro entre as diferenças. *Conspiremos* pela implantação real da igualdade entre todas e todos. *Organizemo-nos* para reforçar a fraternidade. *Inventemos* caminhos políticos para a liberdade.

Como escreveu o poeta, "tudo está por fazer, quando lutamos, criamos, somos pura atividade. Tudo está por inventar, por levantar, por nomear, com seu nome mais simples, mais imprevisto, mais justo, *ferozmente mais real*".

Referências bibliográficas

11 TESIS sobre la política. Disponível em: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>. Acesso em: 03/10/2007.

A 50 años de la Conferencia Asiática-africana de Bandung. Data: abr-jun/2005. Disponível em: <http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2817>. Acesso em: 01/06/2007.

AB'SABER, Aziz. The Essence of the Earth Charter *in* GOLDEWIJK, B. K. BASPINEIRO, A. C. CARBONARI, P. C. (eds.). **Dignity and human rigths**. *The implementation of economic and cultural rights*. Oxford-New York : Intersentia, 2002.

ALBAN Berg. Disponível em: <http://www.epdlp.com/compclasico.php?id=956>. Acesso em: 02/10/2007.

ALBARRÁN, J. M. Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács *in* ARAGUÉS. J.M. **Presencia de Lukács**, op. Cit. p. 131.

ALEXANDER, Ch. **Un lenguaje de patrones**. Barcelona: Gustavo Gili, 1980.

ALONSO, J. La Democracia, base de la lucha contra la pobreza *in* Alternativas Sur, nº 1, Vol. 1 (2002).

AL-SAYID, A.L. **Egypt and Cromer.** New York : Praeger, p. 68.

AMIN, S. Las condiciones globales para un desarrollo sostenible *in* Alternativas Sur, nº 1, Vol. 1 (2002).

ANÁLISIS terminable e interminable. Disponível em: <http://www.planetalibro.com.ar/ebooks/eam/ebook_view.php?ebooks_books_id=17>. Acesso em: 02/10/2007.

ANDERSON, P. Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda *in* ANDERSON, P. BLACKBURN, R. BORÓN, A. LÖWY, M. SALAMA, P. e THERBORN, G. **La trama del neoliberalismo**. *Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires : Oficina de publicações do CBC, Universidad de Buenos Aires, 1997.

APRENDIENDO en torno al desarrollo endógeno. Disponível em: <http://216.239.59.104/search?q=cache:Tz3azmqudnkJ:www.rebelion.org/noticia.php%3Fid%3D35115+desarrollo+end%C3%B3geno&hl=es&ct=clnk&cd=7&gl=es>. Acesso em: 21/05/2007.

ARENDT, H. **Men in Dark Times**. New York : Harcourt Brace & Company, 1995.

ARENDT, H. **The Human Condition**. Chicago : The University of Chicago Press, 1998.

ARRIGHI, G. HOPKINS, T.K. WALLERSTEIN, I. **Movimientos antisistémicos**. Madrid: Akal, 1999.

AUGÉ, M. **Los no lugares***: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993.

BÁRCENAS, F. L. Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su reconstrucción *in* BERRAONDO, M. (ed.) **Pueblos indígenas y derechos humanos**. Bilbao : Universidad de Deusto, 2006.

BENHABIB, S. El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista *in* BENHABIB, S. CORNELL, D. (eds.) **Teoría feminista y teoría crítica**. Valência: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

BENJAMÍN, W. **El carácter destructivo**. Discursos Interrumpidos I. Madrid: Taurus, 1973.

BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, È. El nuevo espíritu del capitalismo. Madrid : Akal - Cuestiones de Antagonismo, 2002.

BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, È. **Le nouvel esprit du capitalisme**. París: Gallimard, 1999.

BOURDIEU P. **Cuestiones de sociología**. Madrid: Istmo, 2000.

CAMPBELL, T. **The left and rights** - *a conceptual análisis of the idea of socialist rights*. London : Routledge & Kegan Paul, 1983.

CÁRCOVA, C. M. Justicia como equidad o sociedad como conflicto (Una lectura crítica del liberalismo político). Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, n.º 37 p. 13-23, 2003.

CASTRO, A. L. **Feminismo y ciudadanía**. Sevilla/Málaga : Instituto Andaluz de la Mujer, 1997.

CHAUÍ, M. **A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.

CHOMSKY, N. **Pasión por los mercados libres**: *exportando los valores nortamericanos através de la nueva Organización Mundial de Comercio*. Disponível em: <http://personales.alumno.upv.es/~pausalvi/Noam_Chomsky/Pasion.html>. Acesso em: 26/05/2007.

CIUDADANOS por Segóvia – documentos. Disponível em: <http://ciudadanosporsegovia.iespana.es/documentos.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

CLARKE, P. B. **Ser ciudadano**. Madrid : Sequitur, 1999.

CONFERENCIA Mundial de Derechos Humanos. Data: 14-25/06/1993. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.sp>. Acesso em: 21/05/2007.

CULTURA y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan. Data: 02/2002. Disponível em: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a04.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

DASTON, L. The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830 *in* KRUEGER, L. (edit.). **The Probabilistic Revolution**: Volume I, Ideia in History, Cambridge : MIT Press.

DE LA ESTÉTICA de la recepción a la estética de la interactividad. Notas para una hermenéutica de la lectura hipertextual. Disponível em: <http://www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala_de_lectura/estetica_interactividad.htm>. Acesso em: 01/06/2007.

DE LA SOLEDAD. Disponível em: <http://www.enfocarte.com/1.12/filosofia.html>. Acesso em: 02/10/2007.

DECLARACIÓN de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Disponível em: <http://survival.es/files/ONU-DeclaracionPPII.pdf>. Acesso em: 02/10/2007.

DECLARACIÓN de Responsabilidades y Deberes Humanos. Disponível em: <http://www.grupomontevideo.edu.uy/Documentos_y_publicaciones/Documentos/Declaracion_de%20responsabilidades.htm>. Acesso em: 01/06/2007.

DECLARACIÓN Universal de Derechos Humanos. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>. Acesso em 01/06/2007.

DECLARACIÓN Universal de los Derechos humanos. Dispoível em: <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

DERECHOS económicos, sociales y culturales. Disponível em: <http://www.aaj.org.br/STNprot2005-esp.htm>. Acesso em: 28/05/2007.

DESROSIÈRES, Alain. How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State *in* WAGNER, WITTROCK e WHITLEY (ed.). **Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines**, Sociology of the Sciences Yearbook, vol. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 195-218 (em castelhano em Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 20, 1995, pp.19-31).

DIERCKXSENS. W. Hacia una alternativa sobre la ciudadanía *in* Alternativas Sur, nº 1, Vol. 1 (2002).

DOMÉNECH, A. **El eclipse de la fraternidad**. *Una visión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004.

DOSTOYEVSKI, F. M. **El Gran Inquisidor**.

DOSTOYEVSKI, F. M. Los hermanos Karamazov, Tomo III, pp. 204-218.

DOSTOYEVSKI, F.M. Sueño de un hombre ridículo *in* **Diario de un escritor** (1861-1881), Obras Completas, Tomo III.

EL DISCURSO democrático neoliberal o el abstraccionismo político como cobertura del poder hegemônico. Disponível em: <http://

www.monografias.com/trabajos7/disde/disde.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

EL GRAN inquisidor. Disponível em: <http://es.geocities.com/biblio_e_dosto/leer/inquisidor.html>. Acesso em: 03/10/2007.

EL IMPACTO de los informes de desarrollo humano del PNUD en Chile. Data: 06/2006. Disponível em: <http://www.pnud.cl/prensa/noticias-2006/18-10-2006-impacto-idh-1996-2005-resumen.pdf>. Acesso em: 26/07/2007.

EL SIGLO de las luces. Disponível em: <http://www.habanaradio.cu/singlefile/?secc=13&subsecc=35&id_art=2007010111801>. Acesso em: 28/05/2007.

EL TRES de mayo de 1808, de Goya (1814). Disponível em: <http://www.xtec.es/~fchorda/goya/dosincc.htm>. Acesso em: 28/05/2007.

ESCHER. Disponível em: <http://aixa.ugr.es/escher/table.html>. Acesso em: 28/05/2007.

FARIÑAS, M. J. Globalización, ciudadanía y derechos humanos *in* Cuadernos Bartolomé de las Casas, 16, 2000.

FARMER, P. **Pathologies of Power**. Berkeley : University of California Press, 2003.

FETSHER, I. **Der Marxismus**, München : Piper, 1967.

FEUERBACH, L. Principios de la filosofía del futuro *in* FEYERABEND, P. Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo,el relativismo y otras quimeras, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 20, 1995.

FORNET BETANCOURT, R. **La transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao : Desclée, 2000.

FORO mundial de alternativas. Disponível em: <http://www.forumdesalternatives.org/>. Acesso em: 28/05/2007.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits 1954-1988**. Paris : Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. **Saber y verdad**. Madrid : La Piqueta, 1985.

FRÖLICH, P. **Rosa Luxemburgo**. *Vida y Obras*. Madrid : Editorial Fundamentos, 1976.

GALLARDO, H. **Política y transformación social**. *Discusión sobre derechos humanos*. Quito : Tierra Nueva, 2000.

GARCÍA DELGADO, D. Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los años 80 *in* Le Monde Diplomatique (ed. Latinoamericana), 27. 1989.

GARCÍA, M.F. **La construction sociale d'un marché parfait**: *le marché au cadran de Fontaines en Sologne*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65, 1986.

GENRO, T. **O futuro por armar**. *Democracia e socialismo na era globalitária*. Petrópolis : Vozes, 1999,

GEORGE, S. **Otra organización del comercio internacional era posible...** Disponível em: <http://www.lemondediplomatique.cl/Otra-organizacion-del-comercio.html>. Acesso em: 31/05/2007.

GERAS, N. **A actualidade de Rosa Luxemburg**. Lisboa : Edições Antídoto, 1978.

GESTIONAR los bienes comunes de toda la comunidad. Disponível em: <http://www.eurosur.org/futuro/fut54.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

GRAMSCI, A. **La cuestión meridional**. Madrid : Penthalon, 1978.

GRISWOLD, W. **Cultures and Societies in a Changing World**, Thousand Oaks : Pine Forge Press, 1994.

GUATTARI, F. e NEGRI, A. **Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo**. Madrid : Akal, 1999.

GUATTARI, F. e NEGRI, A. *Reapropiaciones del espacio público publicado originalmente in* Futur Anteriéur, 33-34, Paris, 1996/1, pp. 233-244

HARNECKER, M. La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible.

HELLER, A. Ludwig Feuerbach Redivivo *in* Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón. Barcelona : Península, 1984.

HERRERA FLORES, J. **De "Habitaciones propia"' y otros espacios negados**. *Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*. Bilbao : Instituto de Derechos Humanos e Universidad de Deusto, 2005.

HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural**. *Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005

HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos *in* HERRERA FLORES, J. (ed.) **El Vuelo de Anteo**. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2001.

HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales**. *Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest**. Madrid: Tecnos, 1989.

HINKELAMMERT, Franz. El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto *in* HERRERA FLORES, J. (ed.). **El Vuelo de Anteo**. *Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2001.

HINKELAMMERT, Franz. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común *in* Pasos, 90, 2000.

HOBSBAWM, E. RANGER, T. (orgs.) **The Invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOUTART, F. **La mundialización de las resistências y de las luchas contra el neoliberalismo**. Disponível em: <http://latinoamericana.org/2002/textos/castellano/Houtart.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

HUMAN Development Report 2002. UNDP. New York/Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 19.

HUNT, D. **Economic Theories of Development**. *An Analysis of Competing Paradigms*. New York, London : Harvester Wheatsheaf, 1989.

INDYMEDIA Estrecho. Disponível em: <http://madiaq.indymedia.org/>. Acesso em: 25/05/2007.

INESTABILIDAD política e inversión extranjera: el caso de Angola. Disponível em: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article172>. Acesso em: 31/05/2007.

INFORME sobre desarrollo humano 2000. Disponível em: <http://pnud.sc17.info/files/InfoMundiales/IDH%202000.pdf>. Acesso em: 26/05/2007.

JULIE ou La Nouvelle Heloise. Disponível em: <http://www.chez.com/bacfrancais/nouvelleheloise.html>. Acesso em: 03/10/2007.

KELLNER, D. Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern, Routledge, 1995.

LA DESCOLONIZACIÓN. Disponível em: <http://www.historiasiglo20.org/enlaces/descolonizacion.htm>. Acesso em: 20/07/2007.

LA DEUDA externa? Disponível em: <http://www.eurosur.org/deudaexterna/>. Acesso em: 21/05/2007.

LA DIGNIDAD humana, valor clave de la bioética. Data: dez/2004. Disponível em: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=25143&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. Acesso em: 01/06/2007)

LA GUERRA fria. Disponível em: <http://www.historiasiglo20.org/GF/index.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

LA IMAGINACIÓN ingeniada hacia el desarrollo local. Disponível em: <http://www.revistafuturos.info/raw_text/raw_futuro11/imaginacion_dl%20.doc>. Acesso em: 26/05/2007.

LA LÍNEA de dignidad como indicador de sustentabilidad socioambiental: avances desde el concepto de vida mínima hacia el concepto de vida digna. Disponível em: <http://www.revistapolis.cl/3/larrain3.pdf>. Acesso em: 01/06/2007.

LA NOVELA filosófica a propósito de El hombre sin atributos de Robert Musil. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/02122952/articulos/DICE0404110109A.PDF>. Acesso em: 03/10/2007.

LA ONU alerta del incremento "espectacular" de la desigualdad entre países ricos y pobres. Disponível em: <http://www.consumer.es/web/es/solidaridad/2006/11/09/157143.php>. Acesso em: 26/05/2007.

LA PÁGINA de Sebastião Salgado. Disponível em: <http://www.patriagrande.net/brasil/sebastiao.salgado/>. Acesso em: 28/05/2007.

LA RENTA básica, el salario social y los derechos sociales. Disponível em: <http://www.attacmadrid.org/d/3/021221220627.php>. Acesso em: 30/05/2007.

LA TEORÍA del fin de la Historia: el desprecio como destino. Disponível em: <http://patriagrande.net/uruguay/eduardo.galeano/ser.como.ellos/la.teoria.del.fin.de.la.historia.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

LA ÚLTIMA pasión de Jean-Jacques Rousseau. Disponível em: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/nexo/n2/Quindos.pdf>. Acesso em: 03/10/2007.

LAS CRUZADAS vistas por los árabes. Disponível em: <http://www.hislibris.com/?p=131>. Acesso em: 02/10/2007.

LAS INSTITUCIONES de Bretton Woods y la Arquitectura Financiera Internacional. Disponível em: <http://www.boell.org/spanish/431.html>. Acesso em: 21/05/2007.

LAZZARATO, Maurizio. Del biopoder a la biopolítica. Disponível em: <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

LOS DERECHOS Sociales y la Constitución Europea. Disponível em: <http://www.eurosur.org/acc/html/revista/r58/58ceds.pdf>. Acesso em: 30/05/2007.

LOS NUEVOS conquistadores. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/18/index.php?section=opinion&article=023a1pol>. Acesso em: 26/05/2007.

LOS ORÍGENES de la lucha mundial por los derechos femeninos. Disponível em: <http://www.cimacnoticias.com/noticias/03mar/s03030408.html>. Acesso em: 19/03/2007.

LOS VERSOS satânicos. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos7/versa/versa.shtml>. Acesso em: 28/05/2007.

LUKÁCS, G. **Estética 1**. *La peculiaridad de lo estético.* Barcelona : Grijalbo, 1982, v. 2.

LUXEMBURGO, R. **Cartas a Karl e Louisse Kautsky**. Barcelona : Galba Edicions, 1970.

LUXEMBURGO, R. **Huelga de masas, partido y sindicatos**. Córdoba : Pasado y Presente, 1970.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Globalización y derechos humanos**, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 15, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.

MARX, K. **El Capital**. *Crítica de la economía política*. México : Fondo de Cultura Económica, 1978, v. 1

MATTELART, A. **Historia de la utopía planetaria**. *De la ciudad profética a la sociedad global*. Barcelona: Paidós, 2000.

MCLAREN, P. **Pedagogía crítica y cultura depredadora**. *Políticas de oposición en la era postmoderna*. Barcelona: Paidós, 1997.

MEDICI, A. M. El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo *in* Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 20, 2002.

MENDES, J. M. O. O desafio das identidades *in* SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

MILLER, H. **Trópico de Cáncer**. Barcelona : Plaza y Janés,1986.

MOUFFE, Ch. **El retorno de lo político (comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical)**. Barcelona: Paidós, 1999.

MUSIL, R. **El hombre sin atributos**. 4. ed. Barcelona : Seix Barral, 1983.

NACIONES Unidas y sociedades transnacionales: una asociación deletérea. Disponível em: <http://www.tni.org/detail_page.phtml?act_id=16611&lang=sp>. Acesso em: 21/05/2007.

NAÏR, S. **Las heridas abiertas**. *Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?*. Madrid : Santillana, 2002.

NEGRI, A. **La anomalía salvaje**. *Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona : Anthropos, 1993.

NEGRI, A. **Fin de siglo**. Barcelona : Paidós, 1992.

NEGRI, A. GUATTARI, F. **Las verdades nómadas.** San Sebastián : Iralka, 1996.

NEGRI, T. **Arte y multitude**. *Ocho Cartas*. Madrid: Mínima Trotta, 2000.

NEGT, O. **Kant y Marx**. *Un diálogo entre épocas*, Madrid : Minima Trotta, 2004.

NEIGHBOUR, O. GRIFFITHS, P. e PERLE, G. **La segunda escuela vienesa**. Barcelona : Muchnik, 1986.

NUEVAS expresiones de la desigualdad social. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos28/nuevas-expresiones-desigualdad-social/nuevas-expresiones-desigualdad-social.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

OBJETIVOS de ATTAC. Disponível em: <http://www.nodo50.org/attacalba/boletin/boletin1/pagbol_1_03.htm>. Acesso em: 26/05/2007.

MCLAREN, P. Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation *in* GIROUX, H. e MCLAREN, P. (orgs.) **Between Borders**, London/New York : Routledge, 1994.

PACTO histórico. Disponível em: <http://www.observatoriosocial.org.br/boletim/boletimesp53.htm>. Acesso em: 21/05/2007.

PACTO Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

PACTO Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_cescr_sp.htm>. Acesso em: 20/05/2007.

PESSOA, F. **Libro del desasosiego de Bernardo Soares**. Barcelona : Seix Barral, 1987.

PODER global: los ODM como señales de humo. Data: 16/03/2007. Disponível em: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article555>. Acesso em: 26/07/2007.

POL, E. La apropiación del espacio *in* Familia y Sociedad, 1, 1994, p. 233-249.

POLANYI, K. **El sustento del hombre**. Barcelona: Mondadori, 1994.

PRÉSENTATION de Juristes-Solidarités. Disponível em: <http://www.agirledroit.org/fr/presentejuristes.php>. Acesso em: 25/05/2007.

PROBLEMAS con los indicadores de gobernabilidad del PNUD. Disponível em: <http://www.acs-aec.org/columna/index45.htm>. Acesso em: 31/05/2007.

PROGRAMA de las Naciones Unidas para el desarrollo. Disponível em: <http://www.undp.org/spanish/>. Acesso em: 20/05/2007.

PROTOCOLO facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografia. Data: 25/05/2000. Disponível em: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu2/dopchild_sp.htm>. Acesso em: 26/05/2007.

RABINOW, P. **The Foucault Reader**. London : Penguin, 1991.

RABINOW, P. **The Foucault Reader**. New York : Pantheon Books, 1984

RANCIÈRE, J. **El desacuerdo**. Buenos Aires : Ediciones Nueva Visión, 1996.

REDEFINIR lo político en el arte. Disponível em: <http://www.criticarte.com/Page/file/art2005/RedefinirPoliticoArte.html>. Acesso em: 28/05/2007.

RELATIONES entre las Naciones Unidas y las empresas transnacionales. Disponível em: <http://www.cetim.ch/oldsite/2000/00FS04R4.htm>. Acesso em: 30/05/2007.

RESISTENCIA indígena y filosofía gandhiana: entre autónomia e independência. Disponível em: <http://www.sipaz.org/documentos/ghandi/burguete_esp.htm>. Disponível em: 19/03/2007.

RESUMEN de la carta de la tierra. Disponível em: <http://www.cartadelatierra.org>. Acesso em: 01/06/2007.

Revista Critique, 579/580, 1995.

ROSA Luxemburgo y la democracia. Disponível em: <http://www.fundanin.org/vera9.htm>. Acesso em: 28/05/2007.

ROUSSEAU, J.J. La Nouvelle Heloise *in* **Obras Completas.** Bibliothéque de la Plêiade.

SAID, E. **Representaciones del intelectual**. Barcelona : Paidós, 1984.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama, 1996.

SALAIS, BAVEREZ e REYNAUD. La invención del paro en Francia. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980, Ministério de Trabalho, Madrid, 1990.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión *in* HERRERA FLORES, J. (ed.). **El Vuelo de Anteo**. *Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2001.

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente**. *Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SANTOS, B. S. **Crítica de la razón indolente**. *Contra el desperdicio de la experiência*. Bilbao : Desclée de Brouwer, 2003.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo. globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo : Editora Hucitec, 1996.

SARTRE, J.P. **¿Qué es literatura?** Buenos Aires: Losada, 1950.

SCANNONE, J.C. e PERINE, M. (orgs.) **Irrupción del pobre y quehacer filosófico**. *Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum, 1993.

SCANNONE, J.C. El debate sobre la modernidad en el mundo nora-tlántico y en el Tercer Mundo *in* Concilium, 244, 1992, pp. 115-125.

SCANNONE, J.C. **Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana**. Buenos Aires : Guadalupe, 1990.

SCANNONE, J.C. Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina *in* Stromata, 47, 1991, pp. 145-192.

SEBASTIÁN, L. Globalización, exclusión y pobreza *in* Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, 194, 2002, número dedicado a "La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiência histórica y personal", pp. 55-64.

SENADO de Estados Unidos prohíbe la revisión de detenciones en Guantánamo. Data: 23/11/2005. Disponível em: <http://www.wsws.org/es/articles/2005/nov2005/senado-23n_prn.shtml>. Acesso em: 31/05/2007.

SENENT DE FRUTOS, J. A. **Ellacuría y los derechos humanos**. Bilbao : Desclée, 1998.

SENENT DE FRUTOS, J. A. Los derechos humanos y la tensión entre universalidad y multiculturalismo *in* Actas del Congreso Internacional en el ciencuentenario de la Declaración Universal de los derechos humanos. Granada : Asociación Pro Derechos Humanos, 1999.

SERVERIN, E. **De la jurisprudence en droit privé: théorie d'une practique**. Lyon : Presses Universitaires do Lyon, 1985.

SHIVA, V. El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización *in* Alternativas Sur, nº 1, Vol. 1 (2002).

SIDA – la agonia de África. Disponível em: <http://elmundosalud.elmundo.es/elmundosalud/especiales/pulitzer/sida.html>. Acesso em: 26/05/2007.

SOLÓRZANO ALFARO, N. J.. Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos *in* Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 18, 2001, pp. 283-316.

STEINER, G. **Lecturas, obsesiones y otros ensayos**. Madrid: Alianza, 1990, p. 543.

SUPIOT, A. Du bon usage des lois en matière d'emploi. Droit Social, 3, 1997

THÉVENOT, L. **Les investissements de forme in Conventions économiques, Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi**. Paris: PUF, 1985

THOMPSON, E.P. La formación de la clase obrera en Inglaterra, 2 vol., Crítica, Barcelona, 1989.

TRABAJO forzoso en el mundo: introducción. Data: 13/05/2005. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_4537000/4537169.stm>. Acesso em: 28/05/2007.

TRÍAS, E. **Ética y condición humana**. Barcelona: Península, 2000.

UNCTAD reclama acciones inmediatas contra la deflación. Data: Nov/2008. Disponível em: <http://www.redtercermundo.org.uy/tm_economico/texto_completo.php?id=1850>. Acesso em: 31/05/2007.

VIRNO, P. **Mondanità**. Roma : Manifesto Libri, 1991.

VV.AA., Rosa Luxemburg aujourd'hui. Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 1986.

WEBER, M. **Sociología del Derecho**. Granada: Comares, 2001.

WELCOME to the Internet site of Polycentric World Social Fórum. Disponível em: <http://www.fsmmali.org/article21.html?lang=es>. Acesso em: 26/07/2007.

WILLIS, P. **Aprendiendo a trabajar**. Disponível em: <http://roble.pntic.mec.es/~jrodri14/willis.pdf>. Acesso em: 26/06/2007.

WOOD, E. M. e FOSTER, J.B. **Defense of History** *(Marxism and the Postmodernist agenda)*. New York : Monthly Review Press, 1997.

WORLD human rights guide. Disponível em: <http://www.bsos.umd.edu/gvpt/lpbr/subpages/reviews/humana.htm>. Acesso em: 31/05/2007.

ETXEBERRÍA, X. **Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur**. Bilbao : Desclée de Brouwer, 1995.

YOUNG, Í. M. **Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy**. New Jersey : Princeton University Press, 1997.